Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1973 - anno VIII - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XXVI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget-Bozzo

Redattore
Alberto Gagliardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova

Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 • N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova

Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

I prezzi aumentano,
i costi tipografici
aumentano vertiginosamente,
ma non aumenta,
ancora per il corrente anno,
il prezzo di « Renovatio ».

Anche questo è
un modo di andare
contro corrente.
Per questo
vi chiediamo
di abbonarvi.

La quota annua
per il 1973
è confermata
in lire 2500 per l'Italia
e in lire 3200 per l'Estero.

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1973 - anno VIII - numero 1

SOMMARIO

* SECOLARISMO CRISTIANO

ARTICOLI:

9 **Noel Dermot O'Donoghue** - Il nulla e la pienezza.

NOTE:

23 *Alvaro Huerga* - La teologia di Tommaso sul carattere sacramentale e la prospettiva ecclesiologica contemporanea.

47 *Giulio Basetti-Sani* - Francesco d'Assisi e l'Islam.

73 *Oddo Bucci* - Utopia e rivoluzione.

85 *Filippo Liverziani* - La trasformazione dell'impresa.

LIBRI:

101 **Recensiti:** « Homelie sur le prologue de Jean » e « Commentaire sur l'Evangile de Jean » di J. Scot / « Un nouvel âge de la théologie » di C. Geffré / « Vescovi, popolo e magia nel Sud » di G. De Rosa / « L'incontro misterioso con Dio » di A. Brontesi / « Les traités » di M. Eckhart / « Lettres spirituelles » di Hadewijch / « Sept degrès d'amour » di Beatrice de Nazareth / « La singolarità cristiana » di R. Marlé / « L'utopia politica di Luigi Sturzo » di G. De Rosa / « Monarchia e popoli del Danubio » di V. L. Tapié / « Sociologia » di T. B. Bottomore / « L'Eglise primitive face au divorce » di H. Crouzel / « Il confronto » di A. Stihlé / « Le origini del movimento cattolico a Vicenza (1860 1891) » di E. Reato / « Le fondateur du christianisme » di C. H. Dodd / « Il qualunquismo e l'avventura di Guglielmo Giannini » di G. Pallotta / « Flash: Katmandu, il grande viaggio » di C. Duchaussois / « Manifesto dei conservatori » di G. Prezzolini / « Les sadducéens » di J. Le Moyne.

POSTILLE:

141 I vescovi francesi e la politica *(Gianni Baget-Bozzo)* - Teologia e spiritualità: alcune riflessioni e domande *(Bonifacio Baroffio)* - Contestazione, rivoluzione e riforme *(Filippo Liverziani)* - Rinnovamento della predicazione e rinnovamento del predicatore *(Bonifacio Baroffio)* - Il consumismo inghiotte la contestazione *(Filippo Liverziani)* - Una lettera del direttore di « Sette Giorni » *(Ruggero Orfei / Gianni Baget-Bozzo)*.

Secolarismo cristiano

Bisogna dedicare un po' di attenzione al secolarismo perché esso è entrato in casa nostra. Per questo lo denominiamo « cristiano », in un senso evidentemente improprio.

Il secolarismo sta nel non tener conto di Dio e di quello che lo riguarda; nell'ostentare di non tenere il divino in alcuna considerazione (l'atteggiamento e il tono hanno una parte dominante); nel respingere, dunque, il valore della dimensione religiosa e la potenza della vita interiore.

Per tale motivo abbiamo assistito alla diffusione di una letteratura, sedicente teologica, sulla «morte di Dio». L'ultimo prodotto classico di questa letteratura, dovuto al filosofo marxista Roger Garaudy, puntualmente introdotto in Italia dalla solita compiacente editoria, appare ormai un frutto fuori stagione. Non crediamo ci sia più alcuno che identifichi il termine cristiano di « resurrezione » con quello marxista e postmarxista di « rivoluzione». Però, non si sa mai... La teologia della « morte di Dio » ha conosciuto ormai il suo tempo; ad essa riconosciamo il merito di essere stata esplicita.

Sì, la franchezza è un merito. Perché vi è qualcosa di più grave che sostenere l'ateismo: il peggio consiste nell'introdurlo con parole, formule, procedimenti linguistici, che non suonano esplicitamente esclusione di Dio, che appaiono suadenti per i molti ingenui e che invece servono da anestetico per far scivolare la gente, senza precisa coscienza, nella negazione di Dio o della sua presen-

za nella storia. Questo è il vero pericolo del secolarismo cristiano.

Per ottenere meglio lo scopo ora indicato, esso non si confronta con le idee, ma con i costumi e con gli atteggiamenti. La critica della pratica è usata come mezzo surrettizio per svalorizzare la dottrina.

Dio è « altro » dall'uomo, lo trascende infinitamente, è la purezza e la pienezza dell'essere. L'uomo non può entrare in meritorio rapporto con Dio, che lasciandosi invadere da ciò che è divino. Il termine di « rinascita » del quarto Evangelo indica un « morire » ed un « risorgere», il venir meno del possesso di se stessi per lasciare il posto alla luce, alla grazia, al possesso di Dio. La vita umana, attraversata fin dal suo apparire e sempre dal mistero della morte, ha senso solo nel destino eterno. Se questa dimensione non viene riconosciuta, non esiste più alcun significato per l'uomo che diventa, per dirla con Sartre, « una passione inutile ». L'uomo non entra in rapporto con Dio negandolo. Non è Prometeo ma Giobbe l'esempio dell'uomo che dal fondo dell'abisso giunge al divino trasformando le parole di ribellione in parole di adorazione. La secolarizzazione pericolosa non sta tanto nei pamphlet pseudoteologici, ma nella graduale perdita pratica del senso del mistero della vita in rapporto a Dio, nella conseguente perdita dell'umiltà e dell'adorazione verso Dio. Sono questi presidi della vita interiore ad essere attaccati e distrutti; ma lo scopo, magari inespresso, di questa lenta demolizione morale è la distruzione della fede in Dio.

Sul procedimento in atto del secolarismo cristiano

è bene esemplificare. Il veicolo psicologico di questo secolarismo, dicevamo, non attacca, in un primo tempo, la dottrina, ma si riferisce alla condotta della vita. Nessuno vorrà affermare ad esempio che i due termini, « comunità » e « comunione », siano termini fuorvianti od offensivi della retta dottrina. Ma il guaio arriva quando si tende a far sì che l'uomo e soprattutto il giovane rompano l'involucro della solitudine, non verso Dio, ma verso il compagno, verso il gruppo; l'effetto di staccarlo da Dio è virtualmente ottenuto. Il ragazzo non si misurerà più sulle esigenze di Dio, ma su quelle della comunità; a poco a poco egli, pur benedetto da qualche sacerdote ed accompagnato da letture di brani sacri, non si troverà più nella vera direzione di Dio. Si tratta di una matrice del secolarismo cristiano che consiste nel trasferire la misura dell'uomo da Dio ad una « comunità » umana.

*Così il carreggiamento sotterraneo avviene quasi inavvertitamente: le formule cristiane vengono prima manipolate come formule comunitarie, il sacramento della penitenza viene presentato piuttosto come « riconciliazione colla comunità», il sacramento dell'Eucarestia viene risolto nella festa della comunione fraterna. Probabilmente qui sta la prima ragione per cui taluni osano celebrare il santo Sacrificio della Messa fuori di ogni regola liturgica relativa all'altare, al luogo, ai paramenti, all'*Ordo Missae, *al nuovo missale. C'è la comunità e questa basta a tutto. Ma con tutto questo scompare anche, a poco a poco, la realtà della presenza di Cristo, scompare Dio, Esternamente si rileverebbero solo delle infrazioni di leggi liturgiche. Ma queste buone leggi sono con-*

dannate a servire da diversivo: in realtà si distrugge ben altro.

In questo contesto, anche le più autentiche solidarietà giovanili, i « concili » di giovani e cose del genere, si voglia o meno, possono contribuire a dissolvere le strutture dell'anima cristiana.

La miopia che impedisce di scorgere il grande carreggiamento sotterraneo verso le ultime negazioni è grande.

Altra analoga considerazione può farsi sulla diminuita comprensione del sacerdozio e del culto di Dio. Questi sono una dimensione chiave della vita cristiana. Discuterne, condizionarne la portata, ammetterne limiti che vanno dall'abolizione dell'abito sacerdotale alla spogliazione degli altari, può sembrare non rilevante. Ma è una via che oggettivamente conduce al dissolvimento totale, alla negazione di Dio.

Il 25 novembre leggevamo su Le Monde *un articolo che commentava l'abbandono di una parrocchia di Tolosa da parte di una équipe sacerdotale, perché un prete della comunità, che svolgeva come gli altri preti del gruppo un lavoro profano, si è sposato con un'assistente sociale. Il passaggio — affermava il commentatore — è costante: prima preti operai, poi dirigenti politici e sindacali (nella delegazione Cgt per il contratto di lavoro dei metalmeccanici, su sette rappresentanti quattro erano ex-preti operai) e, infine, il matrimonio. E' la logica conclusione della secolarizzazione della vita sacerdotale.*

Le grandi affermazioni nette e chiare sfuggono al costume del mondo moderno. A questo costume servono le tattiche subdole. Ed il secolarismo « cristiano », non ha alcun pudore di servirsene.

ARTICOLI

Il nulla e la pienezza

NOEL DERMOT O'DONOGHUE

Ciascuno di noi ha un senso personale della realtà, come pure un senso personale del nulla. Il senso della realtà è, di solito, di carattere generale e comune per tutti; ma, attraverso un processo chiarificante e differenziale, può formare le basi di una concezione metafisica: alcuni filosofi hanno appunto operato in questa direzione. Louis Lavelle e Nicolas Balthasar ne sono un esempio recente. In termini più generali, questo senso della realtà personale è il presupposto implicito di ogni sistema filosofico che si affidi ad asserzioni positive e, dunque, presuma la realtà; questa, a sua volta, presuppone la realtà di colui che asserisce.

Il senso personale del nulla non sembra implicare una altrettanto positiva promessa. Sembrerebbe che niente possa essere costruito sul nulla. Anzi possiamo essere tentati di negare questo nostro senso personale del nulla dal momento che il non-esistente, dopo tutto, è non-esistente. « Ex nihilo nihilo fit ». Si può dire, infatti, che interessarsi del nulla è una specie di debolezza mentale o mancanza di logica, e che, in ogni caso, il senso del nulla non è un dato universale e neppure abbastanza comune.

Quest'ultima affermazione è plausibile fintanto che consideriamo il nulla nella sua essenza. Ma le esperienze che « coinvolgono » il senso del nulla sono troppo comuni e ovvie per essere negate o respinte in quanto banali. Esiste il senso del contingente, la percezione che io potrei non essere, che io potrei non essere stato, che non vi è alcun motivo di necessità per la mia esistenza. Esiste la possibilità della morte in qualsiasi momento (il che rende la vita una semplice possibilità) tanto che per Aristotele e i medievalisti l'uomo apparteneva a quelle cose che « possono esistere e non esistere » ("possibilia esse et non esse"). Esistono tutte le inquietudini dello spirito e quel gelo interiore al quale nessuno riesce a sfuggire completamente, che sono, in effetti, il contatto del nulla. Non ci si può sottrarre alla dimensione del nulla.

E' essenziale, comunque, distinguere il nulla puro dal senso

del nulla. Il senso del nulla, infatti, è tanto positivo e potente quanto il senso della realtà. E il mio personale senso del nulla è tanto intimo e presente quanto il mio personale senso della realtà. Quando Cartesio dubitò di tutto, anche di esistere, e rimase con il concetto che esisteva in quanto pensava, avrebbe potuto altrettanto validamente capovolgere il senso del non-esistere, implicito nel suo dubbio, in una asserzione di esistenza; egli non poteva pensare di non esistere se non fosse esistito. Non vi è peggiore confusione che quella di identificare il senso del nulla con il nulla puro, poiché l'intero modo di essere dell'uomo è vincolato al suo senso del nulla, come spero di dimostrare in seguito.

Il senso del nulla si verifica in differenti gradazioni e maniere secondo differenti soggetti. In una questione così intima e personale, non vi sono due esperienze del tutto uguali. Però possiamo distinguere, in relazione a questo concetto, tre maniere generiche che corrispondono a tre diversi stili di vita: la maniera dell'ambiguità, la maniera filosofica e la maniera religiosa.

LA MANIERA DELL'AMBIGUITA'

Nella maniera dell'ambiguità l'uomo ha percezione del suo nulla e cerca di sottrarvisi. Egli non lo affronta mai sebbene sappia che esso è sempre presente. Poiché non è in grado di affrontare il suo senso del nulla, percepito e temuto in termini vaghi, l'uomo ambiguo rifiuta di conoscere se stesso. La sua situazione esistenziale è quella di un io che respinge se stesso. Nel tentativo di sfuggire a quel « nulla » che è implicito nel suo essere egli crea un vuoto dentro di sé, che è un nulla indefinito e senza fondamento: egli cerca di sfuggire anche a questo. Cosicché la sua evasione dal nulla è una fuga nel nulla.

Possiamo vedere chiaramente questa situazione considerando le comuni tecniche di fuga attraverso cui la vita ambigua sostiene se stessa. Una di queste tecniche è il possesso di cose materiali, la sostituzione dell'avere con l'essere. L'avere dipende dall'essere, ma nella tecnica di fuga di chi sfugge all'impatto con il proprio nulla, esso viene collocato al posto dell'essere, ed è per questa ragione che ne assume il carattere assoluto: l'avere genera il desiderio di avere di più, poiché è soltanto attraverso la ricerca di avere di più che è possibile l'evasione continua. Poiché ogni nuovo aumento dell'avere allontana sempre più dal proprio essere, questo vuoto deve essere colmato con un avere maggiore. Il ricco, interamente assorbito dalla ricerca della ric-

chezza, non ha da aspettare la morte per essere « gettato nell'inferno » poiché si dà già tanto da fare per crearsi l'inferno da solo.

Vi sono, naturalmente, molte altre tecniche di evasione: la vita dei sensi, l'ambizione del dominio sugli altri, la fuga in un mondo estetico o immaginario. Un insieme imponente di industrie si impegna a fornire queste tecniche di evasione, e proprio l'inutilità della fuga assicura che ogni nuova iniziativa venga accolta con entusiasmo. Si può dire che il bisogno di evasione abbia altre forze motrici oltre la fuga dal nulla, che la maggior parte delle persone voglia sfuggire, piuttosto, dalla noia e dalla solitudine, dalle tensioni e dalle fatiche del lavoro e dalle responsabilità. Tuttavia, insieme a queste condizioni, uno sguardo più attento ravvisa un'ambiguità di fondo che è semplicemente l'ambiguità nei confronti del nostro stesso nulla. La noia in quanto condizione esistenziale ha le sue basi nel dissolversi della realtà nel nulla; la realtà perde ogni varietà e colore, diventa « monotona », perde il potere di stimolare interesse. Si può notare di sfuggita che, come la realtà perde il potere di stimolo e di richiamo, essa diventa opprimente e « angusta ». Tale è la situazione descritta da Sartre ne « La nausea »: la realtà si va manifestando « de trop », eccessiva, « oscena », « vischiosa », nauseante. Roquentin, il controeroe di Sartre, è semplicemente « annoiato della vita ». Questo senso della realtà circostante che si dissolve nel nulla non è altro che la proiezione del senso personale del nulla. Questo nulla interiore viene distinto e percepito ma non affrontato. Il tentativo di evitare la visione del nulla interiore colloca quel nulla altrove, affermando così, implicitamente, che esiste una realtà interiore.

Nella solitudine il senso del nulla ha l'aspetto di una insufficienza individuale e presume che una compagnia congeniale possa porvi rimedio. Ma l'individuo è insufficiente non perché è solo ma perché è uomo, perché, cioè, porta dentro di sé la dimensione del nulla. La compagnia può nascondergli ciò, o comprimere questo senso sul fondo della coscienza, ma è questo senso che gli si chiede di affrontare (se l'invito all'autocoscienza può essere definito « richiesta »), ed è questo invito a cui cerca di sottrarsi cercando compagnia.

Talvolta l'ambiguità si manifesta in modo tale che un uomo incontra il suo nulla come un nemico e ne diventa ossessionato. Ciò è alla radice di alcuni comuni stati patologici. L'io è visto allora come senza valore, disperato, colpevole. Talvolta alcuni personali difetti fisici vengono esagerati o inventati. Talvolta il processo di negazione viene trasferito ad altri, visti come persecutori: questa specie di paranoia è un modo di difendere l'io da se stesso. Essendo l'io attratto dal suo nulla, i poteri attivi possono partecipare al processo e operare autodistruttivamente. Que-

sto stato patologico (di essere ossessionato e tenuto prigioniero dal proprio nulla) è del tutto differente dallo stato di chi affronta il proprio nulla. Il secondo atteggiamento, infatti, esige risoluzione e spirito indipendente, nonché un alto grado di libero autocontrollo, e tutto ciò manca durante lo stato patologico.

Molte persone riescono a vivere con una certa facilità nei limiti dell'ambiguità, adeguandosi a qualche tecnica di fuga, tradizionale o sociale, dall'incontro con se stessa. Tuttavia l'incontro può capitare in qualsiasi momento e può avvenire in un attimo, magari di fronte alla prospettiva della morte, poiché la possibilità della fine non è altro che l'espressione della presenza del nulla. Però anche a questo punto spesso viene a galla l'ambiguità; « il momento della verità » può dissolversi nella consueta banalità, e così l'io si sottrae ancora all'incontro con il suo nulla. Si sottrae senza riuscire a sfuggire; volta le spalle al nulla senza mai svincolarsi dal suo inseguitore; ode l'appello del nulla ma rifiuta di rispondere all'appello: vive in relazione a questa dimensione interna in uno stato di ambiguità continua.

LA MANIERA FILOSOFICA

La maniera filosofica di vivere è quella mediante cui un uomo affronta il suo nulla nello stesso modo in cui affronta la sua realtà. Forse sarebbe più esatto dire: quella in cui un uomo affronta tanto la sua realtà quanto il suo nulla, in pieno e a viso aperto. Vi possono essere dei filosofi, persino dei « professori » di filosofia, che non fanno così, che, di fatto, danno esempio tanto nel comportamento quanto nel pensiero della maniera dell'ambiguità; per contro, vi sono persone che non si definiscono filosofi e tuttavia affrontano le dimensioni del proprio essere in pieno e a viso aperto. Si può argomentare che il filosofo ambiguo non sia in verità filosofo affatto, neanche se abbia una cattedra in filosofia e abbia scritto saggi brillanti; ma, senza spingersi così lontano, si può dire che la grande corrente dei filosofi orientali e occidentali ha visto come obbiettivo centrale della vocazione filosofica l'affrontare sia la dimensione negativa che quella positiva del proprio essere. D'altra parte, la « mente filosofica », che Wordsworth vede come l'espressione più alta della maturità dell'uomo, non è affatto riservata ai filosofi « de métier », e neppure ai colti o agli eruditi. Nell'insieme, pertanto, sembrerebbe ragionevole riferirsi al modo di vivere in cui un uomo affronta il suo nulla in pieno e fermamente come alla « maniera filosofica ».

In ogni caso, il senso del nulla dipende dal senso dell'essere In termini assoluti e definitivi, non posso vedere che io « non »

sono, senza che io veda che cosa è « essere ». E' soltanto alla luce del « veramente reale » (« to ontòs on ») che posso vedere la mia irrealtà. Il veramente reale è eterno e immutevole; io sono soggetto al tempo e al mutamento. Io sono, ma col tempo cesserò di essere; questo futuro non-essere è già presente in me. Il veramente reale è necessario, perché soltanto il necessario (ciò che non può non essere) è la sua vera base; io sono contingente — qui tutto quanto Heidegger ha da dire circa il « rigetto » (geworfenheit) è pertinente. E' la luce dell'essere che rivela il mio nulla; se non possiedo questa facoltà di vedere, allora il mio senso del nulla personale non sarà mai interamente pieno e fermo, e io non possiederò mai il mio essere realmente.

La visione del reale non è il semplice apprendimento di questa o di quella realtà concreta: è l'apprendimento di ciò che, all'interno della realtà concreta, la rende reale.

Ciò non può identificarsi in alcun tipo di essenza finita poiché in tal caso saremmo sempre rimandati alla questione: che cosa la rende reale.

Ciò può identificarsi solo come esistenza infinita. E' in questa luce che è possibile il pensiero metafisico; ed è il fatto che Heidegger si interessa unicamente di questa luce (ed egli è il solo fra quei filosofi che hanno corso pubblico a farlo) la ragione che fa di lui il grande testimone dell'essere nel nostro tempo. E' in questa luce che l'uomo può affrontare direttamente il proprio nulla, riconoscendolo chiaramente e fermamente come nulla. Semplicemente perché io so (e questa è un'osservazione meramente empirica, di « senso comune ») che non esisto per causa mia, che io non sono il fondamento della mia esistenza (semplicemente per questa ragione e come corollario di essa) io sono, in me e per me, nulla: io sono soltanto una possibilità limitata di esistenza.

Questo approntamento metafisico del mio nulla scende nel profondo più che il mio senso di contingenza e la mia possibilità di errore: si spinge anche più in là della morte in quanto è apprendimento del mio nulla attuale, mentre la morte è l'apprendimento del mio nulla futuro (sebbene in quanto la morte sia vista come implicita nella mia situazione presente i due apprendimenti tendano a coincidere). Questa stessa visione della realtà ultima come necessaria e immutabile rivela pure il nulla del mondo che mi circonda. La strada affollata nel centro di una grande città non è altro che una sottile spuma dell'essere; al di sotto, si rivela un nulla muto, profondo, eterno come il mio nulla. Infatti quantunque tutto il pensiero razionale, come vide Aristotele, sia basato sulla distinzione fra essere e non-essere, tuttavia vi è un senso, come vide Hegel, per cui si può dire che essere e non-essere si rivelano identici: ciascuno è infinito: ciascuno comprende un'espe-

rienza totale e cionondimeno può essere compreso dalla mente; in ciascuno la mente trova pace e serenità.

La percezione dell'essere e del nulla non è qualcosa cui si possa pervenire con facilità. Non può essere appresa o trasferita, sebbene si possa parlare, con Platone, di « una favilla che passa da una mente all'altra ». Comporta una specie di maturazione mediante la sofferenza e specialmente attraverso il « pathos ». Nell'ambito della tradizione filosofica che si muove secondo il concetto di Lutero che l'uomo dipende interamente da Dio, questa percezione è stata collegata con l'esperienza della paura. Heidegger è nella scia di questa tradizione quando scrive: « La permeazione dell'essere (« Dasein »), cioè l'uomo, nei suoi alienanti modi di comportamento mette in evidenza la perpetua, sempre simulata manifestazione del Nulla, che soltanto la paura rivela in tutta la sua originalità » (1). La paura esistenziale, nel senso di Kierkegaard e Heidegger, fornisce un accesso privilegiato per entrare in quella che può essere chiamata la torre di guardia dell'essere, all'interno, e intorno alla quale, essere e nulla si rivelano; ma non vi è alcuna reale indicazione che soltanto la paura fornisca questo accesso. Nemmeno Heidegger può trovare il senso della paura esistenziale in quei primi filosofi greci nei quali, tuttavia, si trova nella sua purezza quel senso dell'essere che, come egli sostiene, il mondo ha perduto. E' vero, invece, che la visione metafisica passa sempre per qualche crisi di distacco e di scoperta di sé. Ed è anche vero che ciò si produce soltanto con la maturità degli anni. Ciò forse spiega perché il filosofare in questo senso abbia scarso riscontro, o niente affatto, nei corsi di filosofia delle nostre moderne università. Vi sono, fortunatamente o sfortunatamente, tutti i tipi di sostituti.

Nessuno scopre il suo nulla una volta per tutte più di quanto scopra la sua realtà una volta per tutte. La scoperta del mio nulla è paragonabile alla scoperta di un mondo o di un universo, di un mondo senza confini, sempre aperto ad una esplorazione ulteriore. E' a causa della mia limitatezza che io scopro il mio nulla; il mio nulla si manifesta come l'estremo lato del lembo che circoscrive e definisce il mio essere; quel limite è l'ingresso al nulla. Ma proprio in quanto il limite si apre nel nulla, il nulla non è definito da alcun limite. Soltanto l'essere può essere limitato: il nulla è illimitato. Quella che è l'espressione più profonda della mia finitezza è l'infinito stesso. Così avviene che il mio nulla sia identicamente il nulla di tutti gli uomini, poiché l'infinito è uno solo e universale. Così, pure, a livello della sensazione, il mio « pathos » è identicamente il « pathos » di tutti gli uomini: e il poeta, nell'esprimere

(1) « Existence and Being », Vision press, London 1949, p. 375.

i suoi modi e varietà di sensazioni, mi rivela a me stesso. Nella dimensione del suo nulla l'uomo è allo stesso tempo individuale e universale, finito e infinito.

« Essere » nulla e avere il « senso » del proprio nulla sono situazioni interamente diverse, tanto diverse da essere contrarie. L'uno rende l'uomo meno ancora che mortale, l'altro lo colloca fra gli immortali. Ciò che è in me e mediante il quale io mi conosco come nulla deve esso stesso essere al di fuori della condizione di nulla. E' impossibile che il nulla debba affermare se stesso come nulla, in quanto tale asserzione sarebbe un diniego del nulla (poiché il nulla non può asserire), a qualsiasi livello essa possa essere fatta. In altre parole, soltanto l'essere può affermare il nulla, e l'essere non può neanche affermare il nulla di se stesso. Ciò significa che l'uomo, mentre afferma il proprio nulla, è in ultima analisi e inevitabilmente reale, non soggetto al tempo e alla morte (che appartengono alla regione del nulla). Nell'affermare il proprio nulla, l'uomo afferma in pari tempo la sua immortalità. L'asserzione del nulla esistenziale è possibile soltanto alla luce della realtà assoluta, della realtà interamente « libera » dai limiti e dal nulla. La mente, nel fare tale asserzione, è attivamente illuminata da questa luce; in altre parole, partecipa dell'eterno e dell'immutabile. E' nell'affrontare il suo nulla che l'uomo afferma la sua grandezza. Abbracciando la sua negatività egli si colloca al di là di essa (2).

LA MANIERA RELIGIOSA

La religione mette in relazione l'uomo con Dio; vedere il proprio nulla alla maniera religiosa è vederlo in relazione a Dio. Vi è una metafisica nascosta dell'essere assoluto in tutte le religioni monoteistiche: la percezione di Dio come essere perfetto costringe l'uomo a vedere il proprio essere, al confronto, come un niente, e basta soltanto un passo più in là per vedere che Dio solo è reale e che l'uomo e letteralmente niente. Quando Dio viene visto come creatore dell'universo, la piccolezza dell'uomo di fronte all'universo viene vista come una piccolezza « a fortiori » in relazione a Dio. Ma è specialmente il vedere Dio come creatore dell'uomo come creatura di Dio che rivela all'uomo religioso il proprio nulla. Essere creatura significa dipendere in modo assoluto, in ogni momento, da altri, essere niente « di per se stesso ». Que-

(2) A questo riguardo è interessante ciò che dice P. Ricoeur sullo « sconfinamento »: il finito nel suo conoscersi come finito sconfina la sua finitezza (« Fallible Man », Chicago/Regnery, 1965, p. 38).

sto tema ricorre costantemente negli scritti religiosi: è un elemento fondamentale nella coscienza dell'uomo religioso.

Nella tradizione religiosa giudaico-cristiana il senso del nulla è strettamente legato al senso del peccato e della fragilità umana. La dottrina di creature superiori all'uomo (gli angeli), che sono in tutto e per tutto creature come l'uomo e tuttavia sono poste più in alto nella scala di valori dell'essere, sottolinea la fragilità umana oltre che la condizione di creatura come motivo per la dimensione del nulla. Talvolta l'uomo viene giudicato, almeno implicitamente, alla luce di una misura angelica; questa misura, tutto ciò che nell'uomo è spirito, appare come peccaminosa e alienante. Il corpo con tutte le sue esigenze e tutte le sue espressioni, persino quelle della grazia e della bellezza naturale, appare come peccato e vanità, come vuoto e nulla. Così, analogamente, il mondo materiale è collocato sul piano della vanità. Il nulla che appartiene all'essere creaturale nell'uomo viene invece attribuito ad una parte o ad un aspetto del suo essere. Ciò può significare che il senso religioso anziché fornire una visione chiara e serena del nulla dell'uomo, e un grado di auto-conoscenza almeno altrettanto completo e fermo come quello del filosofo, talvolta costringe l'uomo a retrocedere nella maniera dell'ambiguità sotto forma di « colpa esistenziale ».

Tale pericolo è presente specialmente per coloro che ripudiano il loro passato (si pensi a Paolo, ad Agostino, a Lutero, a Kierkegaard). Se un uomo nega parte di sé o parte della sua storia, falsifica se stesso; negare « in parte » è vero e autentico soltanto nel contesto di un annullamento totale.

Nelle lettere di Paolo vediamo come il parziale annichilamento dovuto alla conversione si mostri qua e là come una specie di limitatezza. Ma esso cade poi dinnanzi a una visione piena della dimensione negativa, in cui tutti gli sforzi e tutte le tensioni vengono risolte: la tensione delle « due leggi » viene risolta nella visione di una debolezza radicale che è il fondamento della forza.

E' soprattutto nei Vangeli che noi troviamo l'espressione definitiva, serena e creativa del nulla dell'uomo secondo la maniera religiosa. Qui, il nulla dell'uomo viene rivelato come il fondamento incrollabile ed eterno del rapporto d'amore dell'uomo con il Dio che è. L'amore è il grande comandamento, l'amore di Dio è l'amore del prossimo, un comando che può soltanto essere un invito; condizione di questo amore è l'umiltà, la modestia, tutto ciò che tende al pieno riconoscimento del nulla personale. Gesù si pone in questa prospettiva quando si presenta ai discepoli come esempio da seguire: « imparate da me, poiché io sono mansueto e di cuore umile ». E' il tema del « Magnificat » di Maria, il tema delle beatitudini e della maggior parte delle grandi parabole. Gesù si

accompagna non con coloro che sono « qualcuno » ma con quelli che sono « nessuno ». Tutto nella vita di Gesù sgorga sull'amore del Padre. Egli esplora così tutte le dimensioni del nulla dell'uomo, realizzando appieno quell'umiliazione e abbandono, quell'annullamento che l'antico Testamento preannuncia in forma enigmatica.

In questa chiave si comprende meglio che « colui che si umilia davanti alla persona amata si esalta come amante ». Nei termini dell'essere, la realtà assoluta e il nulla assoluto sono agli estremi, assolutamente inconciliabili, assolutamente diversi. Nei termini dell'amore, invece, essi sono su un piano eguale e reciproco, unione indissolubile di forza e di debolezza, di misericordia e di sofferenza, di essere e di nulla. La pienezza necessita del vuoto per esprimersi come pienezza; la misericordia necessita della sofferenza per esprimersi come misericordia: l'essere necessita del nulla per esprimersi come essere. E' alla luce di questo principio della necessità reciproca dell'amore che la dimensione negativa e tutto quanto la accompagna di pathos, infelicità e insuccesso, ottiene validità e significato positivi. E' questo il « punto di svolta » (quando, come dice Robert Browning, il « peggio volge al meglio ») che persone in situazione di estremo disagio e infelicità hanno talvolta provato esistenzialmente. Qui, ancora (e da un'angolazione del tutto differente e più completa di quella metafisica) l'uomo che comprende la dimensione totale del suo nulla partecipa del divino.

Non è del tutto esatto parlare di reciprocità fra essere e nulla. Nell'argomento specifico, si intende la reciprocità fra l'essere che si riconosce come essere e il nulla riconosciuto come nulla. Qui, ancora, il riconoscimento da parte dell'uomo del suo nulla lo pone al di sopra di questo, dandogli una partecipazione attiva alla luce dell'essere assoluto. Dal punto di vista filosofico c'è una distanza tra l'uomo in quanto nulla e l'uomo che si riconosce come nulla; è l'amore che copre questa distanza. In termini di amore, tanto l'uomo come nulla quanto l'uomo che si riconosce come nulla stanno nella stessa luce divina. Infatti, ciò che si manifestò come evanescenza di uomo nel suo nulla, adesso, alla luce del principio di reciprocità, si manifesta nella trasformazione dell'uomo in amante di Dio, essendo la grandezza del suo amore misurata precisamente dalla profondità del suo nulla (3).

(3) Nel suo notevole libro « The Perfectibility of Man » (Duckworth, London, 1970), il filosofo australiano Passmore attacca ciò che chiama « misticismo » per il fatto che i « mistici » affermano che « l'uomo, per arrivare alla perfezione, deve prima rinunciare alla sua umanità », poiché questa umanità è debole e indegna (p. 286). Ciò significa svisare in pieno il concetto che tutte le unioni mistiche con Dio sono basate sulla considerazione della dimensione negativa dell'uomo. Elisabetta della Trinità definisce la preghiera mistica come « l'incontro di Colui che è con colei che non è ».

LA MORTE DEL CORPO

Il senso del mio nulla annienta anche il mutevole mondo fisico che condivide l'aspetto mutevole, « insostanziale », del mio essere. Da un punto di vista empirico parliamo di avvenimenti e di sostanze nei limiti di questo mondo. Se rifiutiamo di oltrepassare questi limiti, allora sono reali soltanto questi avvenimenti e queste sostanze; tutto ciò che si è detto prima sull'essere assoluto e il nulla dell'uomo non ha alcun significato. L'empirista non può essere portato fuori dal suo mondo chiuso attraverso il ragionamento, poiché il ragionamento presuppone una base comune; e, in questo caso, la base comune può soltanto essere l'essere assoluto, o l'essere in quanto tale, e questo è proprio ciò che non è riconosciuto. Come Platone rilevò, non esiste un mezzo per insegnare la filosofia; essa deve avvenire come un risveglio. Tutto ciò che si può fare, è indicare la linea dei grandi pensatori da Parmenide a Heidegger la cui prospettiva dell'uomo e del mondo fu quella dell'essere assoluto. Comunque sia, è da questo punto di vista soltanto che l'esplorazione della dimensione negativa è possibile, ed è da questa angolazione che la morte del corpo può essere vista nella prospettiva dello sviluppo e del compimento umano.

Vista di per sé e nel suo contenuto, la morte del corpo è qualcosa di « sconvolgente », crudele e assurdo. La gente talvolta fa distinzione fra la morte naturale, cioè a causa dell'età avanzata, e la « morte non naturale », cioè la morte che avviene durante la giovinezza o durante la mezza età, in piena attività. E' vero che una persona anziana può, a causa di negligenza o a motivo della solitudine, diventare stanca della vita, ma anche chi è giovane può divenire stanco di vivere, e in effetti il suicidio è più comune fra i giovani che fra gli anziani.

Anzi, molti si attaccano più disperatamente alla vita con il crescere dell'età; e niente può essere più crudele che vederli maturare e avvicinarsi alla morte. A qualsiasi età e in qualsiasi circostanza avvenga, la morte del corpo è in netta contraddizione con gli impulsi vitali dell'uomo e con tutto ciò che gli è più caro e familiare.

La morte ridimensiona l'uomo al nulla, e questo pensiero è tollerabile soltanto se l'uomo ha già affrontato e accettato il suo nulla. L'uomo che ha accettato il suo nulla ha già assorbito la sua morte. Ma nel fare ciò si è destato ad una luce che è immortale ed eterna, poiché è soltanto partecipando a questa luce che l'uomo può vedere il suo nulla chiaramente. La mente empirica, l'intelletto raziocinante sono completamente incapaci di questa visione. A livello filosofico rimane l'abisso fra l'io che è nulla e l'io che comprende il suo nulla, fra ciò che è in me e mediante il quale io

muoio e ciò che è in me e mediante il quale io vedo la mia morte ricondursi alla dimensione negativa del mio essere. Questo abisso (come si è detto) sparisce a livello religioso poiché il mio nulla, e la mia morte come sua fondamentale espressione, si apre all'essere assoluto nella reciprocità dell'amore. « Morire per la persona amata » non è soltanto una prova d'amore: è, più fondamentalmente, un'espressione d'amore. La morte di un uomo non è semplicemente un avvenimento fisico né una trasformazione sostanziale; è piuttosto l'apertura conclusiva del suo essere come nulla a quell'essere assoluto che può trovare il suo partner soltanto nel nulla. Da questo punto di vista, l'incarnazione kenotica del Figlio di Dio è fuori del tempo, sebbene sia accaduta in un tempo determinato ed abbia radice nella vera natura dell'Amore eterno.

Per la maniera ambigua dell'esistenza la morte è il « momento della verità », il fallimento dell'ambiguità, la catastrofe finale. L'ambiente comune in cui viviamo è governato dalla maniera ambigua, perciò sembra assurdo dire che la morte del corpo, concepita appunto in senso negativo e distruttivo, ha scarsa importanza. Dal punto di vista dell'essere assoluto è semplicemente la rivelazione di quella dimensione negativa in cui l'essere dell'uomo è implicato. Dal punto di vista della dimensione positiva la morte apre la via al risveglio dell'uomo in quel mondo eterno al quale appartiene il suo essere supremo e vero.

La conoscenza dell'uomo nella sua condizione storica dipende da ciò che percepisce attraverso i sensi. E' soltanto ponendosi al di sopra dei sensi che l'uomo può arrivare a partecipare alla luce della realtà assoluta. Il suo aggancio ai sensi lo attrae costantemente al mondo fenomenico; questa è la sua casa nel tempo. Tuttavia, dal punto di vista della sua partecipazione alla realtà assoluta, la sua vera dimora è nel mondo eterno. La morte che lo strappa dal mondo fenomenico apre la possibilità di un risveglio a questo « altro mondo ». Però ciò non deve essere inteso nel senso che il corpo è lasciato dietro, che l'uomo in quel momento entra, o può entrare, in un tipo di esistenza puramente spirituale. Infatti, ciò che dell'uomo partecipa all'eterno non è una parte della sua personalità, ma l'intera personalità corpo-anima. Questo concetto diventa estremamente importante, anzi inevitabile, nel punto di vista religioso. Qui proprio quel nulla mediante il quale l'uomo è l'amante riamato di Dio, l'Essere assoluto, è parte indissolubile della personalità dell'uomo e deve rimanere nel mondo eterno che può soltanto essere un mondo d'amore. Così il risveglio della morte è il risveglio della pienezza dell'essere fisico; l'unico cambiamento è che lo spirito può ora esprimersi direttamente, o che, piuttosto, la personalità può aprirsi direttamente all'eterno. Una delle più sorprendenti intuizioni di Tommaso è

quella della non-identità del cadavere e del corpo vivente: quando Giovanni morì, i suoi « resti » non erano il corpo identico di Giovanni. Non è lo spirito che « getta lontano questo involucro mortale » ma il corpo o, piuttosto, la personalità che è corpo e spirito.

Non soltanto il corpo dell'uomo, ma il mondo fisico a cui l'uomo appartiene, in cui egli lavora, che sostenta la sua vita, ha vero significato, esistenza e compimento nel regno dell'essere assoluto. Il tempo e lo spazio sono espressioni del nulla della realtà fisica, sono condizioni della dispersione. L'assoluta dispersione è identica con il nulla assoluto, poiché essere assoluto e unità assoluta sono identici. Ma l'essere non può affermare il nulla, non può accettare lo spazio e il tempo eccetto che come termine di passaggio. L'essere può affermare il nulla soltanto come base per il compimento, soltanto come compartecipe e partner reciproco dell'essere stesso. Così anche il mondo aspetta il suo risveglio al compimento. In ogni dialettica dell'essere la « creazione » è incomprensibile; in una dialettica d'amore rivela, soprattutto dove è più umile e incomprensibile, lo splendore della gloria. Attraverso questa illuminazione ogni minima cosa, elemento, avvenimento riflettono la luce divina. Qui lo Spirito creatore si muove, unendo Padre e Figlio, amante e amato, uomo e Dio, Creatore e creazione.

CONCLUSIONE

Tutto ciò che si è detto non è un discorso filosofico, ma piuttosto una meditazione; meditazione che è allo stesso tempo contemplazione della grandezza di Dio e della piccolezza dell'uomo, verso la visione della grandezza dell'uomo insita appunto nel suo nulla. Tuttavia, una volta che venga ammessa la relazione all'essere assoluto, tutto quanto è stato detto ne consegue logicamente; perfino il passaggio dalla dialettica dell'essere a una dialettica di amore può essere visto come ragionevole, nonostante la necessità, forse, di un salto, non di fede ma di amore. E ciò necessita, soprattutto, di un profondo senso del proprio nulla, della propria assoluta necessità dell'Assoluto, della necessità personale di qualcuno la cui misericordia e tenerezza si estenda verso i punti più deboli e lontani della creazione.

(Traduzione dall'inglese di F. Garrone)

NOTE

LA TEOLOGIA DI TOMMASO SUL CARATTERE SACRAMENTALE E LA PROSPETTIVA ECCLESIOLOGICA CONTEMPORANEA

Oggi la teologia si trova impegnata a fondo — e in certo modo condizionata — da realtà e da avvenimenti apparentemente contraddittori che la sollecitano continuamente verso un concreto impegno di approfondimento.

Abbiamo, da un lato, l'enunciazione conciliare di princìpi ecclesiologici fondamentali, fra cui indichiamo, in quanto strettamente pertinenti alla nostra indagine, i seguenti: il mistero-sacramento della Chiesa come continuità del mistero-sacramento originale di Cristo (1); il ruolo originale che i sacramenti hanno nella Chiesa, « per comunicare agli uomini i frutti della salvezza » cristiana, dato che « l'indole sacra e organica della comunità sacerdotale viene attuata per mezzo dei sacramenti » (2); la Chiesa possiede una struttura sacerdotale (3); l'esistenza e la costituzione di una reciproca ma diversa subordinazione di realtà ecclesiastiche importanti come il sacerdozio comune e quello ministeriale: « il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo » (4); il valore ecclesiologico della liturgia, giacché « l'opera della salvezza di Cristo, continuata dalla e nella Chiesa, si realizza per mezzo dei sacramenti, sui quali s'impernia tutta la vita liturgica, nella quale Cristo è presente » (5). Chiudiamo, infine, l'elenco imponente delle « tesi » conciliari sottolineando la funzione basilare del *carattere sacramentale:* « i fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere » (6).

Queste « tesi », o asserzioni, sono altamente suggestive e portanti. Non è pertanto strano che attraggano l'attenzione dei teologi e li sollecitino secondo i loro orientamenti sul piano speculativo a nuove ricerche.

D'altra parte, di fronte alla sollecitazione fornita dall'enunciazione dei princìpi, corrispondono constatazioni scoraggianti. E' doloroso con-

---

(1) *Lumen gentium,* 1 e 8 (« Ideo [Ecclesia] ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur »).

(2) *Ib.,* 8 e 11.

(3) *Ib.,* 10.

(4) *Ib.,* 11.

(5) *Sacrosanctum Concilium,* 1, e 6-7.

(6) *Lumen gentium,* 11.

statare la tensione, che riscontriamo nell'ambito del sacerdozio ministeriale sia sul piano teorico che pratico.

Paolo VI lo ha dichiarato senza mezzi termini in varie occasioni. Valga una per tutte. Il 15 dicembre 1969 parlò ai cardinali sul tema « Come va oggi la Chiesa? ». E fece un quadro della situazione descrivendola così: « stato di tensione spirituale... difficile interpretazione dei *segni dei tempi;* pluralismo, talora indiscriminato, di idee e di forme, che sembrano minacciare l'intima armonia unitaria; vediamo altresì due altri fenomeni... a) *l'incertezza del sacerdote* sul proprio stato, una incertezza che investe la fede nella natura stessa del sacerdote, la sua formazione umana e ecclesiastica, la sua funzione religiosa e apostolica, la sua posizione gerarchica e sociologica, il suo costume interno ed esterno, la sua missione nel mondo moderno... b) l'altro fenomeno è la *defezione,* ogni giorno sempre più allarmante e massiccia » (7).

Se il sacerdote diviene problema a se stesso della cosiddetta « crisi di identità », ciò accade anche al teologo il quale cerca di trovarne la soluzione di fronte ai fatti. E' opinione comune, oggi, che soluzioni sociologiche o di carattere disciplinare non siano sufficienti (8); la radice del male è più profonda. E', fra gli altri motivi, crisi di fede; crisi di fede soprannaturale (il sacerdozio è un mistero) e di fede in alcuni princìpi teologici fermi e illuminanti.

L'opinione comune dell'urgenza di impostare uno studio teologico serio sulla base delle tesi conciliari e degli avvenimenti concreti, apparentemente in netta conflittualità, giustifica il ritorno all'esplorazione e, per quanto possibile, all'arricchimento della teologia dei *caratteri sacramentali.*

In tal senso la dottrina di san Tommaso ci offre elementi molto validi o, perlomeno, molto interessanti. Essa aveva come norma esemplare di informarsi a fondo e poi « dialogare » con i precursori (9). Un teologo, che studi con metodo qualsiasi questione, non deve fare a meno di interpellare gli antichi (10). Nel caso della teologia tommasiana potremo constatare, in linee generali, che la sua visione dell'espressione Cristo-Chiesa sacramenti-carattere è unitaria (11), coerente e non contraddittoria alle dimensioni fondamentali del problema quali sono state poste dal Va-

---

(7) AAS 62, 1970, 41-43. Anche il terzo sinodo descrisse in tono di realismo la situazione; cfr. *De sacerdotio ministeriali,* 1-3; AAS 63, 1971, pp. 899-903.

(8) Cfr. Ch. Wackenheim, *Le fondament théologique du sacerdoce ministerial:* « Revue des sciences religieuses » 44, 1970, pp. 225-231; E. Bartoletti, *Spunti e problemi post-conciliari per una teologia del sacerdozio:* « Presenza pastorale » 41, 1971, 5/6, pp. 363-410.

(9) *In Aristotelis librum de anima commentarium,* ed. A.M. Pirotta, Taurini, 1936, p. 12.

(10) Ch. Y. Congar, *La fede e la teologia,* Roma, Desclée, 1967, p. 3.

(11) « Salus antem fidelium consummatur per Ecclesiae Sacramenta, in quibus virtus Passionis Christi operatur »: *Expositio super primam decretalem: Opera omnia,* ed. leonina, t. XL, Romae 1968, pars D-E, p. E-38; la Chiesa è « plenitudo Christi », e così « Omnia, quae virtute sunt in Cristo quasi quodammodo in membris ipsius Ecclesiae impleantur »: *In Eph.* c. 1, lectio 8: *Super epistolas S. Paoli lectura,* II, Taurini - Romae, Marietti, 1953, p. 19 n. 71. « Post considerationem corum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato afficaciam habent »; *III, 60 prol:* « Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobil copulatur per susceptionem sacramentorum »: III, 62, 5.

ticano secondo. Il binomio Chiesa-sacramenti conserva un'attività costante: « entrambi i concetti vengono a illuminarsi a vicenda, in modo che la comprensione della Chiesa si approfondisca mentre ci chiediamo che cosa siano i sacramenti, la nostra comprensione dei sacramenti cresca mentre riflettiamo che cosa sia la Chiesa » (12).

Comunque sia, oggi come ieri siamo turbati da una questione prioritaria: il carattere sacramentale. La soluzione di molti problemi ecclesiologici (non ultimo il dramma, dottrinale e pratico, del sacerdote moderno) dipende dalla corretta soluzione teologica di tale questione e dalla sua accettazione.

Partendo, allora, da tale situazione problematica, cercheremo di analizzare, in primo luogo, il concetto tommasiano di carattere sacramentale; quindi il concetto dogmatico; poi le prospettive (obiettivi, antinomie, aporie, nuovi scopi) che l'inquietudine teologica contemporanea ci presenta attualmente nello sforzo di mettere sotto accusa la teologia tomista del carattere sacramentale e il suo fondamento dogmatico; e, infine, le linee fondamentali del realismo cristologico-ecclesiologico della teologia sacramentaria.

LA DOTTRINA DI SAN TOMMASO

La storia della teologia del carattere sacramentale viene espressa sinteticamente così: « la rivelazione divina sull'impronta del carattere nei sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine, appare misteriosamente rivelata nella Scrittura, fu intuita in modo non del tutto chiaro dai Padri nei primi quattro secoli della Chiesa ed enunciata in chiave esplicita da Agostino all'alba del quinto secolo, poi venne mantenuta in aspetto conforme nella predicazione degli altri padri e finalmente dichiarata con grande precisione dai teologi scolastici » (13).

In maniera più pratica e moderna, il « Dictionnaire de la foi catholique » precisa che la nozione teologica del carattere sacramentale fu elaborata dai teologi dei secoli XII-XIII sviluppando la dottrina paolina (2a Cor. I, 22), l'idea patristica della *sphraghis* e la distinzione agostiniana fra grazia santificante e santità oggettiva, quest'ultime come effetto dei sacramenti inalterabili; la nozione raggiunge la formula teologica definitiva con Tommaso d'Aquino, il quale definisce il carattere come potenza spirituale strumentale che mette in relazione il cristianesimo con Cristo in una doppia dimensione: l'una ontologica, consistente nel farlo partecipe del suo sacerdozio; l'altra dinamico-ecclesiale, in quanto lo delega o desti-

(12) K. Ranher, *Chiesa e sacramenti,* Brescia, Morcelliana, 1969, p. 9; è importante, oggi, intendere i sacramenti come un realizzarsi della Chiesa, e riconoscere in ognuno di essi « il loro aspetto ecclesiologico; così, proprio partendo dai sacramenti, si raggiunge una comprensione dell'essenza della Chiesa » (*ib.* p. 10); nei sacramenti è « l'autorealizzazione della Chiesa » (*ib.* p. 75; « la Chiesa attua la propria vita nei sacramenti di Cristo » (*ib.* p. 115).

(13) V. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis,* t. IV, Bilbao, Eléxpuru, 1939, p. 71.

na al culto divino secondo il rito della religione cristiana (14). Il carattere, quindi, offre la partecipazione al sacerdozio di Cristo e la capacità per azioni liturgiche, sebbene si tratti di ricevere oppure di produrre i sacramenti.

Ci troviamo così di fronte alla semplificazione di una nozione la cui genesi fu molto più complessa, dato che il concetto teologico del carattere sacramentale non maturò in poco tempo. Le semplificazioni dei manuali non permettono che di intravvedere un processo faticoso di gestazione irto di difficoltà e ostacoli.

Per Tommaso, il punto di partenza era l'esistenza del carattere sacramentale: il punto di arrivo fu la definizione teologica di esso. Ciò corrisponde all'*an sit* e al *quid sit*, secondo la metodologia classica degli scolastici. Fra un punto e l'altro vi è un iter che registra il processo arduo, lento e profondo della speculazione teologica.

Non si poteva in verità dubitare dell'esistenza dei caratteri sacramentali. Vi erano troppi elementi biblici che sembravano indicarla con chiarezza. E i Padri, attraverso l'una o l'altra espressione, la affermarono, quantunque senza specificarne il concetto oppure complicandolo con una infinità di significati diversi. Inoltre, i precursori e i contemporanei, sia teologi che canonisti, ammettevano la tesi comune che alcuni sacramenti imprimono carattere (15). Al di sopra di tutto c'era l'autorità della Chiesa, maestra di verità e interprete infallibile della Scrittura (16) e della Tradizione, che dava per sicura e difendeva l'esistenza del carattere battesimale. Il teologo, quindi, non fonda l'esistenza del carattere sulla sua immaginazione. In primo luogo si chiede se si tratti veramente di una realtà. Poi i dati biblici, patristici ed ecclesiologici gli rendono possibile un passo innanzi nella ricerca dell'essenza (la *venatio definitionis)*, del *quid (quid sit)*. E' evidente la forza dinamica che la prassi ecclesiastica dell'irripetibilità di alcuni sacramenti e il decreto di Innocenzo III, affermante che il battesimo imprime *carattere* ed è perciò irripetibile (17), hanno per la teologia medievale.

Se l'esistenza dei caratteri sacramentali è sicura, l'assenza di essi è oggetto di una lotta teologica appassionata. Qualsiasi ricercatore che studi lo sviluppo di questa vasta operazione dei teologi scolastici alla ricerca della definizione del carattere, non può fare a meno di meravigliarsi della pazienza, della passione, dell'intensità speculativa (e della varietà delle soluzioni), con cui essi realizzarono il loro compito: e non può non meravigliarsi vedendo il progresso emergere dalla confusione. A giudicare dall'enorme quantità di pagine dedicate all'argomento (così numerose che è quasi impossibile leggerle tutte) si può senz'altro dire che la questione del carattere è stata una *quaestio vexata*, tormentante e sofferta: una questione di primissimo piano nel tempo dell'apogeo della Scolastica. Il carattere dell'importanza della questione e la sua difficoltà procedettero di pari passo. Nessun maestro di un qualche prestigio si considerò dispensato dall'affrontarla.

---

(14) Cfr. *Dictionnaire de la foi catholique.* I, Les mots, Paris, cerf. 1968, p. 118.

(15) « Dicendum quod character in sacramentis quibusdam imprimi omnes moderni confitentur »; in IV Sent., II-II, 10, 12.

(16) *Summa theologiae,* II-II, 10, 12.

(17) Cfr. *Corpus Juris Canonici,* ed. Aem. Friedberg, Lipsiae, 1881, II, 644-646.

Alberto Magno sostiene che vi siano dei sacramenti che imprimono carattere e si domanda che cosa sia il carattere sacramentale. Egli esamina, con spirito di critica metodologica, ciò che dicono al riguardo la Scrittura e la Tradizione, fonti prime della questione teologica. Esse affermano l'esistenza del carattere ma non ne specificano la natura. Anche la consultazione dei Padri in materia dà risultati negativi.

Il linguaggio incisivo di Agostino ci offre suggerimenti più validi, ma solleva allo stesso tempo difficoltà, poiché, in definitiva, egli fa uso di categorie e di schemi mentali che non si adattano al realismo filosofico aristotelico che Alberto Magno preferisce. Le altre « autorità » indicate frequentemente dai maestri precursori o contemporanei non risolvono del tutto la questione. Le definizioni attribuite allo pseudo-Dionigi e al Damasceno non sono autentiche (18). Come farà più tardi Tommaso, Alberto Magno opterà per la cosiddetta « definizione magistrale », che non ha l'attributo di « autorità », però, in compenso, è più chiara e sostanziosa (19). Riassumendo, Alberto Magno ci dice che circa il carattere, inteso nel senso che i maestri usano nelle loro argomentazioni, si trova pochissimo negli scritti dei Padri (20): e, se si trova qualche cosa, non si tratta di definizioni (21).

Appoggiandosi, poi, alla « definizione magistrale », egli cerca di spiegarla e di completarla seguendo il consueto metodo di determinazione che consente di giungere all'ultima specificazione con cui si ottiene la definizione. Così, Alberto Magno vede l'essenza specifica del carattere in un *aliquid*, cioè in una « relazione » (22). Gli sembra di aver trovato il *quid*, ma ritornando sui suoi passi e approfondendo la riflessione personale sul tema, cambia opinione: il carattere non è una relazione, ma una qualità, *qualitas*. Orbene, la *qualitas* contiene quattro coppie di determinazione: l'abito e la disposizione, la potenza e l'impotenza, la passione e la condizione passibile, la forma e la figura. Queste coppie entrano in gioco, in un senso o nell'altro, secondo le fasi distinte di una battaglia sottile degli scolastici sul problema sfuggente del carattere. Alberto Magno, come Bonaventura, si decide infine per *habito infuso* (23).

L'affrettato riferimento alla nozione albertina del carattere sacro ci serve da indotto per l'analisi della nozione tommasiana. Tommaso d'Aquino, allievo di Alberto Magno, segue l'esposizione del maestro con la sua acuta visuale intellettuale. Inoltre, s'imbatte nella questione di definizione del carattere non appena inaugura la cattedra di commentatore dei « quattro libri di sentenze » di Pietro Lombardo. Questi, abile compilatore di sentenze teologiche eterogenee, è elegante nell'esposizione ma privo di ge-

(18) S. Alberti M. *De sacramentis*, tract. VIII, q. 4: *Opera Omnia*, t. XXVI, Münster i. W., 1958, p. 142.

(19) Cfr. B. T. D'Argenlieu, *Note sur deux définitions médiévales du caractére sacramentel:* « Revue thomiste », 11, 1928, pp. 271-275.

(20) *In IV Sent., d. 6, a. 4*, sol.

(21) De sacramentatis, ed. cit., p. 142.

(22) *Ib.*, p. 143.

(23) *In IV Sent.*, d. 6, C, a. 3: *Opera Omnia*, ed. Bourgnet, t. 29, Paris, 1894, pp. 120-122 e 132-133.

Cfr. A. Bonaventura, *In IV Sent.*, d. 6, q. 4: *Opera Omnia*, t. IV. Quaracchi, 1889, pp. 16-138; Breviloquium, P. VI, c. 6: *Opera Omnia*, t. VI, pp. 270-271.

niale intuizione. Egli non fa che riportare ciò che i predecessori hanno detto: adesso spetta al commentatore approfondire l'argomento. Pietro Lombardo registra poco o niente circa il carattere: due allusioni che, per giunta, non corrispondono nel significato (24). Tuttavia, il « maestro di sentenze » conserva un merito: ogni professore che lavori sul « libro dei teologi » professionisti (libro di testo nelle scuole di teologia e fino a che non fu sostituito nel secolo XVI dalla *Summa* tommasiana), s'imbatte necessariamente nella questione del carattere, e siccome sull'argomento il libro offre scarso materiale, cerca di approfondirlo. Tommaso d'Aquino, commentatore d'ufficio delle *sentenze* lombardiane, affronta la questione della definizione del carattere sacramentale con l'energia della giovinezza e, soprattutto, con un bagaglio di preparazione culturale molto ricco. Si è soliti collocare il suo *commento*, le lezioni scolastiche di Parigi, nel 1254-1256: allora, accettando come data di nascita il 1225 (il che non è sicuro), Tommaso aveva pressappoco trent'anni: ma forse nacque qualche anno prima.

Nell'arco di tempo che va dal 1254-56, epoca del commento tommasiano alle *Sentenze*, al 1272, anno fissato dagli storici per la stesura della parte terza della *Summa theologiae*, Tommaso fa molte riflessioni sull'essenza del carattere, riesamina le fonti, scopre elementi nuovi e arriva a una nuova soluzione, debitrice, in piccola parte, dei « maestri », ma sostanzialmente originale. Questa soluzione si rivela di valore inestimabile per il futuro della teologia, della Chiesa e dei sacramenti.

Avvertiamo pure che, nell'arco cronologico indicato, lo sviluppo del pensiero tommasiano entra in una fase di maturazione che alcuni interpretano come « omogenea evoluzione dottrinale » (25) ed altri addirittura come cambiamento radicale. Ciò che conta è l'essere arrivato alla mèta, cioè alla scoperta e alla espressione di una nuovissima nozione teologica del carattere, enunciata con una formula chiarificatrice.

Tenendo conto delle avvertenze precedenti, possiamo allora seguire lo sviluppo del pensiero tommasiano sull'essenza del carattere. Per non allontanarsi dall'argomento ci soffermeremo su alcuni suoi lavori, cercando di rispettarne la cronologia.

Nella vita di un pensatore in costante evoluzione, l'elemento che determina le tappe raggiunte è il tempo; elemento, pertanto, che vale, come orientamento, anche per lo studioso.

Negli scritti di Tommaso è possibile distinguere quattro momenti circa la questione del carattere sacramentale. a) *Super sententias*. Approssimativamente verso il 1255-56 egli incontra il tema del carattere arrivando al libro quarto delle *sentenze* di Pietro Lombardo. Nonostante la sua originalità, Tommaso segue l'insegnamento teologico ricevuto dai suoi predecessori. Egli si pone contro coloro che sostengono che « nihil est », ossia che il carattere non esiste, e contro coloro che supponendone l'esistenza, ne dànno una definizione non accettabile. Ne prova l'esistenza

(24) Cfr. Pietro Lombardo, *Sent.* IV, d. 24, q. 13 e d. 6, q. 2: ed. Quaracchi, 1916, II, 902 e 778.

(25) Cfr. Espeja, *La definició del caràcter sacramental en Santo Tomas de Aquino:* « La ciencia tomista » 88, 1961, pp. 527-558.

mediante l'autorità del Damasceno (26) e attraverso una doppia ragione, l'una filosofico-teologica e l'altra puramente teologica. Giovanni Damasceno imposta la definizione sul fatto che il battesimo imprime un sigillo: sigillo impresso: carattere. Non basta: ciò che causa una distinzione deve per forza di cose avere un carattere costitutivo. Infatti i fedeli si distinguono da coloro che non sono tali in forza di certi sacramenti, che concorrono anche a far distinguere fra di loro i fedeli. Soprattutto i sacramenti configurano il cristiano con Cristo, e siccome tale configurazione si realizza attraverso il carattere, allora il carattere esiste (27). I moderni, che si trovano d'accordo nell'ammettere l'esistenza del carattere, avendo convenuto che il carattere è impronta distintiva e configurativa, si allontanano in direzioni diverse, alcune delle quali assomigliano a una fuga dialettica, nel definirne l'essenza. L'opinione di Tommaso, che si riferisce ad alcuni maestri « anonimi » *(quidam alii)*, è che il carattere sacramentale si inquadra ontologicamente nella seconda categoria della qualità: è, cioè, potenza, una potenza soprannaturale (28). Egli deduce ciò da un'attenta lettura dello pseudo-Dionigi e da una precisa analisi dei testi liturgici e dei riti della Chiesa primitiva: il segno della croce, l'imposizione delle mani producono ciò che simbolizzano, cioè dànno al battezzato e all'ordinato il potere spirituale di compiere azioni cristiane sacramentali (29). Considerando questi suggerimenti teologici alla luce della dottrina sacramentale tommasiana, non dovrebbe esserci difficoltà nell'ammettere che il carattere è una potenza soprannaturale, non assoluta ma comunicata o strumentale. Dopo tali annotazioni e precisazioni, Tommaso esprime un giudizio di valore sulle definizioni in uso, quella dello pseudo-Dionigi e quella dei maestri. La prima, di Dionigi, non gli sembra autentica, ma costruita su una rielaborazione dei suoi testi. Se è così, non v'è allora motivo che impedisca di costruire una nuova definizione partendo da quei medesimi testi (30). Ed è ciò che Tommaso fa. La formula ricevuta, « character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, datum a hierarcha », si trasforma in: « character est signum communionis potestatis divinorum et sacrae ordinationis fidelium, datum a divina beatitudine », formula che ha il vantaggio di ben sottolineare le quattro cause. E' precisamente questa sottolineatura delle quattro cause del carattere che spinge Tommaso a considerare valida la definizione dei maestri, più precisa e più diffusa nell'insegnamento: « character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, configurans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei » (31).

b) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, opuscolo la cui data è incerta, fra il 1261 e il 1268. Opuscolo di grande chiarezza in quanto intende

(26) S. J. Damasceno, *De fide ortodoxa*, IV, q: PG 94, 1122.

(27) *Scriptum super quarto libro Sententiarum*, d. IV, q. 1, a. 1: ed. Moos, Paris, 1947, p. 148.

(28) Cfr. ib., pp. 149-150.

(29) ib., p. 151.

(30) ib., pp. 152-153.

(31) Cfr. ib., pp. 153-156.

essere una specie di *catechismo* e particolarmente importante per ragioni che esporremo in seguito. A causa della particolare finalità di questo piccolo catechismo, Tommaso si limita a enunciare alcune fondamentali verità. Non argomenta, pertanto, su questioni controverse di teologia speculativa. Parte dalla definizione agostiniana del sacramento come « segno di cosa sacra » (32) e indica i sacramenti che imprimono carattere e in che cosa questo consista. La definizione è data a partire dagli effetti: un'impronta o segno distintivo indelebile e, quindi, irripetibile (33). Il carattere è impresso soltanto da battesimo, cresima e ordine.

c) *Summa contra gentiles.* Il libro quarto viene di solito datato verso il 1264. Esso non affronta esplicitamente la questione del carattere sacramentale. In compenso presenta considerazioni molto profonde sul mistero di Cristo continuato nella Chiesa per mezzo dei sacramenti e, in modo particolare, del sacramento dell'ordine. Com'è noto, Tommaso interruppe la *Summa thelogiae* alcuni anni prima di morire e la lasciò monca prima di trattare del sacramento dell'ordine. I sacramenti della Chiesa, dice, sono gli strumenti mediante cui la morte di Cristo, causa universale della salvezza umana, si applica agli uomini. I sacramenti sono segni visibili (a livello del modo di essere e di intendere dell'uomo) che realizzano, per virtù divina, ciò che significano. Sono pertanto strumenti del Dio incarnato e sofferente, atti a produrre la salute spirituale non per natura propria ma per istituzione e potere trasmessi dalla causa principale: Cristo (34). Gli uomini sono i beneficiari e ministri dei sacramenti che Cristo affidò alla sua Chiesa.

L'eretico, a qualsiasi epoca o condizione appartenga, si ostina a privare la Chiesa del suo aspetto visibile e, portando quel principio alle sue estreme conseguenze, pretende pure di eliminare tutte quelle realtà visibili che sono i sacramenti della Chiesa (35). I ministri dei sacramenti sono anch'essi « uomini visibili » dotati di potere cristico (36). La prova teologica è ovvia per chi percepisce in profondità la dimensione divino-umano-esistenziale del Cristo (Verbo incarnato) e la dimensione umano-divino-esistenziale della Chiesa. Ci dedicheremo in seguito all'esame di questo schema ecclesiologico. Per ora è sufficiente annotare l'inferenza tommasiana sul carattere, ovvero sulla perennità della potestà conferita dal sacramento dell'ordine (37).

d) *Summa theologiae.* Secondo Mandonnet, Grabmann e Walz, la « III Pars » fu scritta negli anni 1272-1273. In essa troviamo la parola definitiva di Tommaso sul carattere sacramentale. La « quaestio 63 » è il capolavoro della teologia del carattere. Sempre fedele allo schema albertino di trattare in primo luogo la grazia e poi il carattere, come effetto dei sacramenti, libero dal compito di *commentator* (che aveva al tempo dello *Scriptum super sententias)* e nella maturità piena della sua riflessione teologica, Tommaso struttura rigorosamente la « quaestio » in dieci articoli: esistenza, essenza o

(32) Agostino, « De civitate Dei », lib. X, c. 5: PL 41, 282.

(33) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiep. Panormitanum:* Opuscula theologica, vol. I: De re dogmatica et morali, ed. Verardo. Taurini - Romae, Marietti, 1954, p. 148, n. 615.

(34) « Contra Gentes », IV, 66.

(35) ib.

(36) « Contra Gentes », IV, 74.

(37) Cfr. ib. IV, 77.

definizione (genere prossimo e differenziazione specifica), soggetto, proprietà e, per finire, i sacramenti che causano l'effetto chiamato carattere. La documentazione, o uso delle fonti, è più abbondante che negli scritti precedenti ed è frutto di un lavoro materiale considerevole, tipico della professione di teologo (38) che consiste nella consultazione dei dati rivelati e dei dati desunti dalle « auctoritates ». Appare in tal modo l'individuazione di certi passaggi biblici che gettano le basi della teologia del carattere: lo pseudo-Dionigi, il Damasceno, Gregorio Magno e, più di ogni altro, Agostino gli facilitano il compito con validi elementi. Il magistero della Chiesa ha stabilito un punto fermo con la decretale di Innocenzo III. Infine, i precursori e i maestri più recenti sono pure presenti in questa riflessione, sebbene con minore autorità, dato che l'opera dei « magistri » può essere discussa. Sono questi i « quidam » (non usa citarli col nome proprio) che ricorrono continuamente nella dialettica del discorso tommasiano. Come ha acutamente rilevato il Galot, nella *Summa,* Tommaso cita l'argomento delle Scritture per la prima volta (abitualmente si citava soltanto l'argomento patristico, con preferenza per Agostino): si tratta di 2a Corinti I, 21-22. Egli si riferisce anche a Efesini IV, 30, però vede in questo ultimo passo un riferimento alla grazia, non al carattere, perché egli considera il carattere in prospettiva strettamente cristologica (39). Avendo scartato l'opinione che il carattere è una « relazione », e definendolo invece come « qualità », lo determina come « potenza »: il carattere è una potenza spirituale strumentale, ed è, in radice, una partecipazione al sacerdozio di Cristo. In quanto è partecipazione esso è una realtà ontica e indelebile, in quanto è potenza, è una realtà dinamica proiettata a un fine cristologico-ecclesiale.

La « novità » della nozione tommasiana consiste nell'innesto cristologico del carattere sacramentale. Può darsi, come ha notato D'Argelieu, che ciò sia dovuto alla meditazione teologicamente impegnata della Epistola degli Ebrei (40), sulla quale aveva appena finito di scrivere un acuto commento. Il concetto lo troviamo già nello *Scriptum super Sententias* ed è evidente che lo inserì nel nucleo centrale della sua teologia del carattere. Si chiede: « E' il carattere sacramentale il carattere di Cristo? ». La risposta, nel suo ampio contesto cristologico-ecclesiologico, offre ancora più di quello che si poteva sperare. Tommaso dà una definizione dell'essenza del carattere, della sua partecipazione radicale al sacerdozio di Cristo e della sua dinamica feconda nell'economia salvifica della vita cristiana: « Character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres. Qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae » (41).

La bellezza, la ricchezza e la « novità » di questa definizione del carattere sacramentale, come potere cultuale (sacerdotale) derivato da Cristo, significano una visione profondissima della cristologia e dell'ecclesiologia.

---

(38) « ... discipulo, cum ad magisterium pervenerit,... congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante »: II-II, 185, 8.

(39) Cgr. In IV Sent., d. 4, q. 1, a. 1 e 4 (ed. cit., pp. 148 e 164).

(40) Cfr. B. T. D'Argelieu, *La doctrine du caractère sacramentel dans la « Somme »;* « Revue thomiste », 12, 1939, p. 297; J. Galot, *La nature du caractère sacramentel,* [Gembloux]. DDB [1956] pp. 189-190.

(41) III, 63, 3.

In effetti la nozione tommasiana ci colloca in una prospettiva cristologico-ecclesiologica generale comune per tutti i cristiani in quanto tutti partecipano al carattere sacerdotale di Cristo e vengono in tal modo abilitati alle azioni cultuali: cioè, da un lato, il carattere fondamentale del sacerdozio universale dei fedeli, come viene oggi abitualmente ammesso dai teologi; dall'altro, la loro proiezione verso il dinamismo cultuale e liturgico, proprio della vita cristiano-ecclesiale. Il punto conclusivo affrontato da Tommaso è determinare quali siano i sacramenti che imprimono il carattere (questione che concerne la differenziazione e la funzione di ognuno di essi). Grazia e culto, nel pensiero teologico tommasiano, sono il fine dei sacramenti. Tutti dànno la grazia, che riscatta dal peccato e santifica; ma non tutti si collegano direttamente al culto divino, e pertanto non tutti imprimono il carattere. Imprimono carattere soltanto il battesimo, la cresima e l'ordine. Però non con una dinamica tra di loro equivalente, dato che, allora, non vi sarebbe motivo di distinzione dei vari caratteri (42).

Tommaso si riserva di effettuare l'esposizione dell'elemento specifico di ogni carattere nei trattati dedicati al battesimo, alla cresima e all'ordine. I princìpi fondamentali, comunque, si trovano nella « quaestio 63 ». Tenere presenti questi princìpi, applicarli ed esplicarli è un compito teologico che egli poté realizzare solo in parte. Nella cornice di tale prospettiva cultuale, il carattere del sacramento dell'ordine, che suppone almeno quello del battesimo, è il più importante in quanto il più « attivo », se non alla base, sta al centro e al vertice della strumentalità ministeriale del culto della Chiesa. Ma, purtroppo, fu questo il trattato che Tommaso non fece in tempo a scrivere nella *Summa theologiae*. Perciò ho sottolineato più sopra l'importanza dei capitoli che egli dedica nella *Summa contra gentiles* (anch'essa opera di maturità) al mistero della Chiesa di Cristo.

NOZIONE DOGMATICA

Pur facendo distinzione fra nozione teologica e nozione dogmatica non escludiamo la loro stretta parentela; anzi la presupponiamo: ma nemmeno le confondiamo fra di loro. In un discorso a dei teologi, riunitisi per conferire sulla teologia del secondo concilio Vaticano, Paolo VI ne rilevò con chiarezza le radici comuni, le mete identiche, la mutua interazione e, talvolta, la diversità di metodi e di valore (43). Non è questa l'occasione per l'analisi delle funzioni proprie della teologia (44) o delle tensioni che alcuni teologi si ostinano a vedere o a creare fra teologia e magistero. Abbiamo presentato la nozione tommasiana del carattere sacramentale come espressiva della speculazione teologica. Ora ricerchiamo quello che il magistero ha insegnato a proposito di questo problema.

---

(42) III, 63, 5.

(43) Cfr. Paolo VI, Epistula ad card. Pizzardo, 21/9/1966: AAS 58, 1966, pp. 877-881; ID., *Allocutio s. theologiae cultoribus* 1/10/19àà: *ib.*, pp. 889-896.

(44) Cfr. F.P. Muniz, *De diversis muneribus s. theologiae:* « Angelicum » 24, 1947, pp. 93-123: A. Piolanti, *Il magistero della Chiesa e la scienza teologica:* « Divinitas » 5, 1961, pp. 531-550.

Il contributo dei teologi non è necessario al magistero, per adempiere la sua missione verso le verità rivelate. Esso è, tuttavia, utile e, di fatto, viene ricercato. In altre parole, l'opera del teologo è subordinata alla norma del magistero. E, in definitiva, le conclusioni dei teologi valgono in quanto sono fedeli esposizioni del dato rivelato, di cui è depositaria e vera interprete la Chiesa.

Il magistero della Chiesa ha fissato alcuni punti base nella questione del carattere sacramentale. Conviene pertanto soffermarsi ad esaminarli giacché senza di essi il teologo non può, e non deve, procedere. Ecco i principali.

1) *La decretale di Innocenzo III,* all'alba del secolo XIII (1201), che afferma l'esistenza di un carattere sacramentale impresso dal battesimo. Tutta la teologia medievale e rinascimentale sul carattere si appoggia su questo documento senza perderlo mai di vista, sebbene i teologi non sempre si applichino ad approfondirlo. Anche le *decretali* di Gregorio IX (1230-1234) affermano che il sacramento dell'ordine imprime carattere (45). Il testo, pur essendo meno citato, conserva la sua importanza.

2) *La bolla di unione con gli armeni,* promulgata il 22 novembre 1439 dal concilio di Firenze, propone una formula brevissima sulle « verità » relative ai sacramenti. Per quanto riguarda la nostra questione, leggiamo: « Sono tre — battesimo, cresima e ordine — i sacramenti che imprimono carattere nell'anima, cioè un sicuro sigillo spirituale, indelebile e distintivo ». E' certo che la « formula brevissima » sintetizza, o riporta semplicemente, l'opuscolo tommasiano *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis,* citati dianzi. Possiamo ancora supporre che i teologi abbiano collaborato alla redazione della bolla e che, in seguito, vi abbia presenziato il Torquemada. Tuttavia, quantunque il concilio si serva della formulazione teologica tommasiana, la formula brevissima mantiene un valore intrinseco, cioè valore conciliare.

3) *Il decreto* del concilio Tridentino sui sacramenti in generale, promulgato nella sessione settima (3 marzo 1547) dopo una lenta preparazione. Il canone nono va inquadrato sia nel contesto storico che in quello dogmatico. Il concilio intende sbarrare la strada ad errori ed eresie, vecchie e nuove. Dichiara, inoltre, la sua adesione alla dottrina della Scrittura e della Tradizione, la sua fedeltà cosciente nel seguire la traccia dei concili precedenti. Il canone nono di questo primo *decreto* sui sacramenti riafferma sostanzialmente quanto proclamò il concilio di Firenze: che tre sacramenti — battesimo, cresima e ordine — imprimono il carattere nell'anima, cioè un determinato segno spirituale indelebile e che, pertanto, questi sacramenti non possono essere ripetuti. La questione dell'irripetibilità viene ribadita dal canone undicesimo *de sacramento baptismi.* In sostanza il concilio di Trento afferma: a) che il carattere sacramentale esiste; b) che è un segno spirituale indelebile; c) che, essendo segno incancellabile, i sacramenti che lo imprimono non possono essere ripetuti; d) che solo il battesimo, la cresima e l'ordine imprimono il carattere. Si noterà la sinteticità delle formule conciliari a paragone del linguaggio prolisso e polemico dei « magistri ».

Che valore hanno la chiarezza, la fermezza, la sintesi della formula triden-

(45) Cfr. *Corpus Juris Canonici,* ed. Aem. Friedberg, Lipsiae, 1881, II, 644-646; II, 124.

tina? Chi cerca i mezzi termini, l'evasione dal problema, dirà che si tratta di una semplice ripetizione della formula fiorentina con qualche lieve ma significativa variante: il canone tridentino perde così forza. A mio parere, invece, esso conserva il suo valore sostanziale. Oggi alcuni discutono sul valore dell'« anathema sit », con cui il concilio di Trento conclude i suoi canoni. La stessa formula è redatta in forma di condanna: « chi neghi... *è anatema* ». Cioè, colui che neghi una verità (nel nostro caso, che i tre sacramenti imprimono carattere e che il carattere è un segno spirituale, indelebile) è anatemizzato, poiché soggiace a errore e a eresia che, come stabilisce esplicitamente il prologo del decreto, il concilio desidera eliminare ed estirpare. Il valore dogmatico delle formule dottrinali tridentine si trova pure nell'ultima sessione del concilio. Molte questioni di dogma e di riforma furono discusse durante i tre periodi del concilio; e molti decreti furono approvati e promulgati. Alla fine della sessione si legge nuovamente, e nuovamente si approva, tutto ciò che è stato definito e decretato.

Il concilio di Trento, com'è noto, si incentrò sulla problematica dei sacramenti, negati da Lutero o interpretati in maniera diversa dalla dottrina della Chiesa cattolica. Era urgente riaffermare le verità della fede cattolica condannando gli errori e le eresie. Alla luce del primo decreto sui sacramenti in generale, il concilio promulgò i canoni sul battesimo e sulla cresima, sul sacrificio della messa e sul sacerdozio. Nella sessione XXIII (15 luglio 1562), promulgò l'atteso decreto che definì la « dottrina vera e cattolica sul sacramento dell'ordine contro gli errori del nostro tempo ». Il capitolo quarto parte da ciò che fu affermato nel decreto sui sacramenti in generale (cioè che i sacramenti che imprimono carattere sono tre). Quindi sviluppa il concetto che il sacramento dell'ordine produce un effetto incancellabile, conferisce il potere di consacrare e offrire il corpo e il sangue vero del Signore, di perdonare o di non rimettere i peccati.

Non si tratta di un mero ufficio, di una nuda funzione di predicare il Vangelo, che cessa di esistere qualora non si pratichi o quando la comunità ritiri l'incarico. La permanenza, anzi la perennità, del carattere sacerdotale vincolato indissolubilmente all'istituzione della Chiesa di Cristo e alla sua dinamica sacramentale, riappare nella formula negativa e condannatoria del canone corrispondente.

4) Nel significativo atteggiamento del secondo concilio Vaticano, nella sua fisionomia pastorale e nel suo senso di continuità (46), il carattere conserva il suo profilo permanente in una prospettiva ecclesiale più profonda. L'eredità dogmatica dei concili precedenti viene fedelmente raccolta e schematizzata nella visione rinnovata e viva del mistero-sacramento della Chiesa. Il battesimo rigenera l'uomo alla vita cristiana, lo incorpora alla Chiesa e gli conferisce un *carattere*, vale a dire un sacerdozio o deputazione al culto (47). Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale differiscono in essenza; come dire che i caratteri del battesimo e dell'ordine, partecipazione dell'unico sacerdozio di Cristo, sono diversi (48). La sacra-

(46) Cfr. Joannis XXIII, *Allocutio Patribus Concilii Vat. II* 11/10/1962: AAS 54, 1962, p. 790.

(47) *Cfr. Lumen gentium*, 11.

(48) Cfr. ib. 10.

mentalità e la collegialità dell'episcopato costituirono un tema nuovo e centrale del secondo concilio Vaticano. In questa sede non entriamo nel merito della questione. Mi pare però opportuno rilevare che, stabilendo lo statuto dottrinale della sacramentalità episcopale, il Vaticano secondo ribadisca l'esistenza del carattere impresso dal sacramento dell'ordine: « dalla Tradizione infatti, quale risulta specialmente dai riti liturgici e dall'uso della Chiesa sia d'Oriente che d'Occidente, consta chiaramente che dall'imposizione delle mani e dalle parole della consacrazione la grazia dello Spirito Santo è così conferita, e così è impresso il sacro carattere » (49).

Le affermazioni del Vaticano secondo che rapportano i presbiteri e i diaconi all'ordine episcopale (in primo luogo in qualità di collaboratori e in secondo luogo in qualità di destinazione al « sacerdozio fino al ministero » [50]) non sono né ambigue né soggette a fraintendimenti, dato che sono stilate in un contesto chiaro, e sono da intendersi in riferimento ad esso. Inoltre, il concilio precisò i princìpi della *Lumen gentium* nell'applicazione concreta dei medesimi rispetto alla missione pastorale dei vescovi, al ministero e alla vita sacerdotale. Esso dice espressamente: « i presbiteri, in virtù della sacra ordinazione e della missione che ricevono dai vescovi, sono promossi al servizio di Cristo maestro, sacerdote e re » (51). E affinché non vi siano dubbi che si tratti di una partecipazione puramente funzionale, ma che la missione ministeriale si basa su un dato giuridico (mandato o missio canonica) e su una realtà ontica *(potentia sacramentalis)*, aggiunge subito: « La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente vincolata all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo. Per questo motivo, il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono marcati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome di Cristo, capo della Chiesa » (52).

5) Il terzo sinodo, in coerenza con il Vaticano secondo e con tutte le precedenti enunciazioni del magistero, trattando dell'origine e della natura del ministero insisterà sull'elemento di perennità del sacerdozio cristiano. Perennità, cioè carattere indelebile. Anzi: è dottrina di fede che il sacramento dell'ordine imprime il carattere: « Attraverso l'imposizione delle mani viene comunicato il dono inammissibile dello Spirito Santo (cfr. *2.a Tim.* I, 6). Tale realtà configura e consacra a Cristo sacerdote il ministro ordinato e lo rende partecipe della missione di Cristo nel suo duplice aspetto, di autorità e di servizio. Questa autorità non è propria del ministro: essa è, infatti, la manifestazione dell'*exusia*, cioè della potestà del Signore, in virtù della quale il sacerdote svolge il ruolo di ambasciatore nell'opera escatologica della riconciliazione (cfr. *2.a Cor.* V, 18-20). Egli serve, inoltre, a far rivolgere verso Dio le libertà umane per l'edificazione della comu-

(49) Ib. 21: cfr. « Relatio super Schema "De Ecclesia" », Typi Poliglottis Vaticanis, 1964, p. 7.

(50) Cfr. « Lumen gentium », 28, 29.

(51) « Presbyterorum Ordinis », 1.

(52) Ib., 2.

nità cristiana. La permanenza per tutta la vita di questa realtà che imprime un segno, la quale è dottrina di fede e, nella tradizione della Chiesa, prende il nome di carattere sacerdotale, serve ad esprimere il fatto che a Cristo si è associata irrevocabilmente la Chiesa per la salvezza del mondo, e che la Chiesa stessa è consacrata a Cristo in modo definitivo, affinché la sua opera abbia compimento. Il ministro, la cui vita reca il suggello del dono ricevuto attraverso il sacramento dell'ordine, ricorda alla Chiesa che il dono di Dio è definitivo. In mezzo alla comunità cristiana, che vive dello Spirito, egli, nonostante le proprie deficienze, è il pegno della presenza salvifica di Cristo. Tale particolare partecipazione al sacerdozio di Cristo non va in nessun modo perduta, anche se il sacerdote, per motivi ecclesiali o personali, venga dispensato o rimosso dall'esercizio del suo ministero » (53).

6) Se, dopo queste affermazioni del magistero solenne, seguiamo attentamente il magistero ordinario, troviamo un'infinità di testi che ribadiscono tale concetto, soprattutto nelle encicliche e nei messaggi dottrinali degli ultimi papi (54).

Per concludere questa parte, desidererei sottolineare: a) l'uso frequente (indice di validità) che lo stesso Vaticano secondo ha fatto di questo tipo di documenti del magistero ordinario; b) la coerente continuità della dottrina sui caratteri sacramentali per evidenziare che si tratta di un patrimonio della Chiesa cui essa non intende rinunciare ma che intende valorizzare in un costante processo di approfondimento; c) il ruolo di fondamento delle affermazioni del magistero sul carattere sacramentale, ruolo che lascia ampio margine ai teologi per sviluppare le loro ricerche; d) la coincidenza di questi dati fondamentali (non inventati dal magistero ma desunti dalle fonti della rivelazione, di cui la Chiesa è custode e interprete) con una corrente teologica che ebbe in Tommaso il suo geniale maestro e la sua guida.

Nozione tommasiana e nozione dogmatica dal carattere sacramentale coincidono sostanzialmente, anche tenendo presente, come è necessario, che le nozioni non si condizionano reciprocamente e che, in ultima analisi, la nozione dogmatica è più schematica, più essenziale che la nozione tommasiana. Quest'ultima comprende altri elementi sui quali un dialogo o un dissenso sono sempre possibili.

Il secondo concilio Vaticano, che ha insistito sulla validità globale della teologia tommasiana (55), ha arricchito la teologia del mistero acclesiale con la sua tematica pastorale e con la sua nuova e incondizionata presa di posizione dottrinale.

Per il teologo postconciliare si aprono ampie prospettive in diverse direzioni. Otterremo una teologia dei caratteri sacramentali più perfezionata? Procederemo sulla vecchia strada, accettando la direzione conciliare? Oppure, mettendo da parte antico e conciliare opteremo per una soluzione teologica originale?

In queste domande sono segnate le gravi inquietudini della teologia contemporanea. Cercheremo di esaminarle più da vicino.

---

(53) AAS 63, 1971, p. 907.

(54) Vedasi, ad esempio, Pio XII, enc. *Mediator Dei*, 20/11/1947: AAS 39, 1947, p. 555; Giovanni XXIII, *Allocutio*, 9/5/1960: AAS. 1960, p. 466; Paolo VI, *Allocutio*, 20/10/1963: AAS 55, 1963, p. 1014.

(55) Cfr. « Optatam totius », 16; « Gravissimum educationis », 10.

LE APORIE MODERNE

Il magistero della Chiesa si è limitato, in fedeltà alla sua missione, a definire l'esistenza del carattere sacramentale.

La nozione tommasiana del carattere sacramentale è più ampia: partendo dalla nozione dogmatica (l'esistenza di una impronta o segno spirituale indelebile, impresso nell'anima da alcuni sacramenti) lo definisce potenza strumentale, partecipazione al sacerdozio di Cristo, deputazione alle azioni liturgiche.

Di fronte a questa armonia di nozioni circa il carattere sacramentale, si pone oggi una nuova corrente teologica che investe in prima istanza la sintesi tomista e finisce, poi, per mettere in dubbio o per negare l'esistenza stessa del carattere sacramentale. Talvolta il processo è inverso, ma il risultato è sempre uguale, anche se più radicale: se si nega in partenza la nozione dogmatica viene eliminato ogni impegno di costruire una nozione teologica.

E' precisamente quello che sta succedendo oggi in un settore della teologia ed è simile a ciò che già accadde nel passato. I particolari e le motivazioni sono diverse e non permettono un'identificazione, tuttavia il parallelismo di contenuto e di sviluppo di questi movimenti è innegabile (56). Dal punto di vista ecclesiale, la situazione attuale offre molte analogie con l'epoca della Riforma. Dal punto di vista teologico la nuova corrente non è meno regressiva, almeno in un certo settore di quella che sorse non appena Tommaso ebbe dato concretezza formale al suo pensiero. Per la comprensione del fenomeno antico, nelle sue linee generali, sarà sufficiente rileggere ciò che scrive il Galot, compiendo una precisa analisi di quel periodo: « Da Olivi a Gerard Odon si svolge una corrente teologica che tende alla negazione del carattere sacramentale e che non preserva la dottrina tradizionale dell'esistenza del carattere se non mediante virtuosismi dialettici. Questa corrente non riconosce più il ruolo del carattere in quanto non riconosce all'uomo né una vera potenzialità ad atti soprannaturali né la capacità di acquisire una forza indelebile. Solo a Dio si attribuiscono questa potenzialità e questa forza; l'istituzione divina sostituisce il ruolo attribuito al carattere. Da qui, il carattere perde la sua sostanza e diviene una semplice relazione con Dio; il solo ostacolo che impedisce di sopprimere una nozione considerata superflua è l'autorità di un decreto e della tradizione. La teologia rifà in senso inverso il cammino che aveva seguito per stabilire la dottrina del carattere. Essa vuole abbandonare la nozione di « cosa » e di « sacramento » per ritornare allo stadio meno evoluto e più confuso in cui il carattere era identificato con il sacramento. Essa cessa di considerare il carattere come causa della irripetibilità del battesimo, della cresima e dell'ordine e tende a sopprimere la distinzione fra i sacramenti

(56) Paolo VI, *Omelia*, 31/5/1970: ...« raffronto di due periodi certamente molto diversi fra loro, i quali, peraltro, presentano analogie non tanto nei fatti quanto piuttosto in alcuni principi ispiratori, sia delle vicende umane di allora, sia di quelle presenti: risveglio, ad esempio, di energie vitali e crisi di idee, fenomeno questo proprio del Cinquecento e proprio del nostro secolo ventesimo; e tempo di riforme e di discussioni conciliari quello, come lo è questo che stiamo vivendo *(L'Osservatore Romano*, 1-2/VI/1970, p. 1).

che imprimono un carattere e gli altri che non ne imprimono. E soprattutto viene rimessa in questione l'esistenza stessa del carattere » (57).

I paladini di questa corrente regressiva sono noti: Olivi, Scoto, Durando, Ockam. La loro teologia del carattere sacramentale si trasmette alla visione ecclesiologica di Wiclef e, soprattutto, di Lutero. Di quest'ultimo è il famoso testo che condensa la negazione radicale dei caratteri sacramentali: « Hanno immaginato dei caratteri che hanno attribuito al sacramento dell'ordine e che sarebbero trasmessi in modo indelebile a coloro che ricevono il sacramento: questa invenzione del carattere indelebile è già stata derisa in passato. Che un carattere sia impresso, lo concedo; ma è il papa che lo imprime: Cristo non ne sa nulla » (58). I padri di Trento elencano, fra gli errori luterani, il testo citato; e, riaffermando la verità di fede, condannano l'errore, pur lasciando libertà a un pluralismo teologico che non oltrepassi l'affermazione dogmatica. Il pluralismo fu presente nella disputa tridentina sul carattere sacramentale, tanto più che alcuni teologi si mostrarono, contro ciò che ci si poteva aspettare, indecisi, opinando che si trattava soltanto di una questione probabile (59). Sarpi, autore della caricatura storica del concilio di Trento, si diverte a descrivere con ironia il dibattito (60). Sforza Pallavicino, che gli replica, metterà tutti alle corde dicendo: « In tali materie adunque il "se è" appartiene a certezza di fede: il "che è" ad esercizio di ingegno » (61). Questo, esattamente, il pensiero conciliare. Questo « minimum » (la nozione dogmatica) e questo « maximum » (la nozione teologica) sollecitano oggi i teologi. Poiché qui sta una delle chiavi risolutive del dramma ecclesiale contemporaneo.

Ho già indicato all'inizio che la crisi ha uno dei suoi punti nevralgici nel carattere sacramentale, e che i teologi non hanno affrontato il problema in superficie, ma intendono invece andare al fondo della questione. Cristologia e sacramentaria sono la base dell'ecclesiologia. Ebbene, che atteggiamenti teologici troviamo oggi sul tema del carattere sacramentale? Il margine di oscillazione si sposta da quel « minimum » a quel « maximum » che abbiamo indicato.

---

(57) J. Galot, *La nature du caractère sacramentel, Etude de thèologie mèdièvale*, Gembloux, 1957, p. 220.

(58) M. Luther, *Werke*, ed. Weimar, VI, 562-563 *(De Captivitae Babiloniae)*; cfr. CT. V. 835-836, *errores haereticorum circa sacramenta in genere:* « Principio neganda mihi videntur septem sacramenta, et tria pro tempore concedenda... Unum solum habent sacrae litterae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus... Concedo ut characterem hunc Papa imprimat, ignorante Christo » (Lutero).

(59) Cfr. CT. V. 851.

(60) Pietro Soave (pseudonimo di Paolo Sarpi), *Historia del concilio Tridentino*, 4.a ed., sil. 1660, p. 246: « ... nel nono (articolo) del carattere proponeva fra' D. Scoto esser da dichiarare che ha fondamento nella Scrittura divina, ed è stato tenuto sempre nella Chiesa per tradizione Apostolica, ancorché da tutti i Padri non sia stato usato il nome, la cosa significata nondimeno essere antichissima. Da altri non gli fu concessa una tanta ampiezza...;anzi, Giovanni Scoto disse che, per parole della Scrittura non era necessario porlo; ma solo per l'autorità della Chiesa, modo consueto a quel Dottore di negar le cose, con maniera di cortesia... ».

(61) P. Sforza Pallavicino, *Istoria del concilio di Trento*, Roma. Nella stamperia d'Angelo Bernabò dal Verme, 1656, lib. IX, c. 5, p. 768. Aggiunge: « Puossi trovar verità più palese che darsi il tempo? E pure che cosa sia il tempo è si ascoso che vi si perde l'intelletto perspicacissimo di sant'Agostino », *ib.*

Il pluralismo è sempre lecito, anche se non sempre è fecondo. Un perfezionamento delle nozioni teologiche che, partendo dal dato essenziale della fede, procuri una spiegazione più approfondita del carattere è sempre possibile. Bisogna riconoscere il merito di Scheeben su questo punto (62) come quello della maggioranza dei teologi fedeli alle dottrine promulgate dal Vaticano secondo. Ma altri si affannano a svalutare la nozione dogmatica e ad abbandonare la nozione tomista, considerandola superata. La corrente che cerca di svalutare quanto fu definito a Trento sul carattere sacramentale, abbandona in conseguenza tutto ciò che la teologia cattolica aveva comunemente accettato sulla perennità e l'essenza del carattere sacramentale. Il dogma e la teologia dogmatica subiscono oggi assalti demolitori, motivati con il pretesto di un adattamento alla mentalità moderna, di un superamento di schemi sclerotici, del rinnovamento ecclesiale e del dialogo con i cristiani e i non cristiani.

Negli ultimi mesi, la congregazione per la dottrina della fede ha dovuto opporsi a gravi errori cristologici (63), indicando con chiarezza e fermezza le verità cristologiche inenunciabili. Polemicamente, si denunciano il neoluteranesimo e l'« eresia del nostro tempo » (64). In alcuni settori del pensiero teologico sorgono aporie, come quelle sul carattere sacramentale: cioè relative in primo luogo alla nozione teologica tradizionale e, successivamente, alla nozione dogmatica stessa.

Una forte offensiva si è scatenata contro la nozione teologica tradizionale (quella tomista con un margine di lecito pluralismo) sia direttamente che indirettamente. Ciò investe il problema esistenziale del sacerdote, che implica inevitabilmente una qualifica teologica. Il programma del quinto concilio pastorale olandese ne diede un chiaro esempio. Esso pretendeva prescindere da una definizione preliminare dei fondamenti teologici, per evitare discussioni su punti come la sacramentalità, il carattere, il sacerdozio eterno. Questo metodo suscitò immediatamente riserve e proteste. Era chiaro che esso implicava una nuova teologia del ministero sacerdotale, che non aveva riferimento alcuno alla sacramentalità e che fondava il ministero sul mandato ricevuto dalla comunità (65).

La scelta teologica era evidente nei saggi di Hunnik, di Schoonenberg, eccetera. Questo gruppo di scrittori si è opposto alla nozione teologica tradizionale del carattere in quanto realtà indelebile. Essi affermano che la teologia classica ha costruito un concetto di carattere reificante e ontologizzante sulla base di una metafisica oggi superata. La demistificazione del carattere, dalla accezione intesa dalla teologia tradizionale, diventa un problema la cui soluzione è per essi urgente (66). Essi offrono una teologia alternativa che riduce il sacerdozio a una funzione conferita dalla comunità

(62) Cfr. F. S. Pancheri, *Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva:* « Studia patavina », 4, 1957, pp. 459-472.

(63) Cfr. S. Cong. Pro Doctrina Fidei, declaratio, 21/2/1932, « L'Osservatore Romano », 10/3/1972, p. 1.

(64) Cfr. B. Mondin *l'eresia del nostro secolo,* Torino, Borla [1971].

(65) Cfr. C. Pozo, *Il sacerdozio alla quinta assemblea plenaria del concilio pastorale olandese,* « La Civiltà Cattolica », 121, 1970, II, pp. 223-235.

(66) Cfr. E. Rufini, *Il carattere come visibilità concreta del Sacramento in relazione alla Chiesa,* « Concilium » (ed. cit.) n. 31, 1968, pp. 116-128.

ed è perciò limitata nel tempo (67), e priva di consistenza ontica e sacramentale (68).

Non c'è dunque da sorprendersi se la omissione metodologica del chiarimento sui punti di principio ha finito con il condurre ad una nuova teologia del ministero, sino a metterne in dubbio la sacramentalità (69). E' chiara l'intenzione di abbattere le barriere che impediscono il dialogo ecumenico, agevolando il riconoscimento reciproco dei ministeri ecclesiali.

L'ostacolo maggiore non consiste ovviamente nella nozione teologica del carattere sacramentale ma in quella dogmatica. Si può tentare una nuova teologia del ministero sacerdotale, ma non è possibile passare sotto silenzio le affermazioni del magistero sul carattere sacramentale in generale e sul carattere sacramentale dell'ordine in particolare. Si è perciò cercato di minimizzare (70) il valore dell'insegnamento del magistero universale della Chiesa, dato che era impossibile ignorarlo. Le definizioni del concilio di Trento, sia quelle che si rapportano ai sacramenti che imprimono carattere generale, sia quelle che si riferiscono esplicitamente al sacerdozio, sono il termine necessario di confronto. Secondo Fransen, i padri di Trento non intesero definire come verità rivelata il carattere sacramentale in generale, e il carattere sacramentale dell'ordine in particolare. La loro intenzione fu più modesta: vollero riaffermare la dottrina del concilio di Firenze solo come dottrina ordinaria della Chiesa latina (71), non come dogma di fede.

Altri noterà che il secondo concilio Vaticano ha ricordato, soltanto in un inciso, che i sacerdoti rimangono segnati dal sacramento dell'ordine con un carattere permanente (*Presbyterorum ordinis*, 2). Proseguendo nell'affermare la debolezza del rilievo dogmatico del carattere sacramentale, si sostiene che la dottrina che lo riguarda è inservibile alla elaborazione di una moderna teologia del ministero.

---

(67) Cfr. J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal:* « Recherches de science religieuse », 56, 1968, pp. 563-589 (pp. 586-589: « Vers un renouveau du caractère »); P. Schoonenberg, *Quelques réflexions sur le sacrament de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramentel:* « Bulletin d'information de l'Inst. pour l'entrèaide sac. en Europe », 2, 1968, 1-2, pp. 59-62; R. J. Bunnik, *Prêtres des temps nouveau,* Tournai, 1968 (trad, it.: *C'è un prete per il domani. Il ministero ecclesiastico in un tempo di evoluzione,* Brescia, Queriniana, 1969); E. Schillebeeckx, *Réflexions théologiques sur la crisis actuelle du prêtre:* « collectanea Michliniensia » 54, 1969, pp. 221-258; J. Flamand, *Réflexions pour una intelligence renouvellée du caractère sacramentel,* in « Le prêtre hier, aujourd'hui, demain » (Congresso di Ottawa, 24-24 agosto 1969), Paris éd. du Cerf, 1970, pp. 380-389.

(68) Vedansi le rassegne e riserve critiche di A. Marranzini, *Spunti postconciliari per una teologia del sacerdozio,* in: « Il sacerdozio ministeriale », Napoli, M. D'Auria, 1970, pp. 161-190; ID, *Perennità del sacerdozio ministeriale e carattere,* « La Civiltà Cattolica », 1971, pp. 1029-1037.

(69) « L'ordine è un sacramento? », *Concilium,* 1972/4, p. 61 (ed. it.). Seguono: una risposta ortodossa, una risposta protestante, una risposta cattolica; questa di J. Lescrauwaet, fra l'altro dice: « Il convincimento cattolico circa un *sacramentum ordinationis* non risulta evidente per tutti » (p. 82). E un po' più avanti: « La legittimazione del sacramento dell'ordine nella teologia post-tridentina è infatti ben povera » *(ib.,* pp. 88-89).

(70) Cfr. G. Rambaldi, *Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministerial dans l'Eglise. Quelques problèmes de théologie sacerdotale postconciliaire,* in: J. Coppens, *Sacerdoce et célibat,* Gembloux-Louvain 1971, p. 296.

(71) Cfr. P. Franzen, *Le concile de Trente et le sacerdoce,* in: *Le Prêtre, Foi et contestation,* Paris Gembloux, 1970, pp. 106-142: replica di J. Galot, *Le caractère sacerdotal selon le Concile de Trente:* « NRT » 103, 1971, pp. 943-946.

Esso condurrebbe a tre gravi errori: a) il carattere polarizza l'attenzione sulla persona e indebolisce la percezione dell'oggetto del ministero...; b) il carattere accentua la differenza tra ecclesiastici e laici; c) mettendo in rilievo il concetto di potere, il carattere ha svalutato quello di servizio. E si conclude: « alcuni vorranno forse eliminare il termine di carattere indelebile. In realtà non c'è nulla di male in ciò; anzi c'è tutto di bene... » (72).

In effetti, allora, che cosa rimane della *nozione teologica* e della *nozione dogmatica* di carattere sacramentale? « Si accetta oggi sempre meno che questa teologia (la teologia del ministero presbiteriale) abbia per asse di elaborazione il carattere in quanto potere posseduto in modo personale, senza riferimenti intrinseci ad una comunità reale. Da vent'anni in qua, la riflessione pastorale, il ritorno alle fonti, l'ecumenismo hanno favorito una prospettiva del tutto diversa, che ha per punto focale la comunità concreta, totalmente apostolica e sacerdotale, in seno a cui — e per cui — si esercita, fra gli altri ministeri, il ministero istituzionale. Sono due prospettive spesso interpretate in senso così antagonistico che, conoscendo la posizione di un dato teologo sulla relazione fra ministero e comunità, si può prevedere quasi con certezza in che senso si pronuncerà sulla questione del carattere. Se egli parte dalla comunità, probabilmente non accorderà molta importanza al carattere indelebile: anzi si sforzerà di minimizzare questo punto dottrinale il cui ruolo — nella sua prospettiva — gli sembrerà nefasto... Da parte loro, i "difensori" della indelebilità del carattere non esitano a farne la chiave di volta di tutto il presbiterato » (73).

Negli esempi citati vediamo riflesso con sufficiente chiarezza il punto di vista di alcune correnti teologiche contemporanee che respingono sia la nozione teologica tradizionale che la nozione dogmatica del carattere sacramentale.

IL VALORE ECCLESIOLOGICO ATTUALE DELLA TEOLOGIA TOMISTA DEL CARATTERE

Dove va la nuova teologia? (74). Questa domanda fu posta negli anni pre-conciliari. In quelli post-conciliari essa si è estesa in una problematica polemica e scoraggiante.

La ragione è che si tratta di un dramma che coinvolge la dottrina e la vita nella Chiesa di Cristo. Il sacerdote, protagonista e oggetto insieme di questo dramma, è come un albero divelto se viene privato della sua radice sacramentale, il carattere.

Bonaventura e Tommaso avrebbero usato il termine di « fuga » (75) di

(72) H. M. Legrand, *Carattere indelebile e teologia del ministero:* « Concilium », 1972/4, pp. 95, 99-101.

(73) *Ib.*, pp. 91-92 e 94.

(74) Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie ou va-t-elle?:* « Angelicum » 23, 1948, pp. 126-145.

(75) Cfr. s. Bonaventura, *In IV Sent.* D. VI, P. 1, q. 1: *Opera Omnia.* IV, Quaracchi, 1889, p. 138 (« videtur quaerere fugam »). S. Thomae Aq., *Scriptum super Sententiis,* IV, Paris, 1947, p. 149 (« hoc est fugam quaedam »).

fronte alla soppressione della sacramentalità che, velatamente o senza mezzi termini, la nuova teologia del ministero sacerdotale propone.

Vi è fuga silenziosa dalla nozione di sacramentalità che appartiene al solido nucleo dogmatico del Vaticano secondo (76). Vi è fuga minimizzatrice da ciò che la Chiesa ha insegnato sul carattere sacramentale in generale e sul carattere del sacerdozio in particolare.

Trento, dicono i corifei della nuova teologia, non volle stabilire come verità di fede che alcuni sacramenti imprimono carattere; il contesto storico, le dichiarazioni espresse e le formule incisive di Trento (77) evidenziano invece che una ermeneutica minimizzatrice falsa l'obbiettività. Se rimangono dubbi sul significato, il terzo mondo li chiarisce affermando che la dottrina del carattere sacerdotale è verità di fede (78).

Vi è fuga, infine, dai dogmi trinitari e cristologici (il recente ammonimento della congregazione della dottrina della fede pone in guardia i fedeli di fronte a note teorie [79]) senza dei quali è impossibile spiegare la missione del Verbo incarnato e la missione della sua Chiesa. Confondere il carattere con una disponibilità o con l'« essere in situazione » per ricevere un compito dalla comunità, e non una nuova realtà da Cristo, è impoverire la Chiesa, sminuire l'opera di Cristo, ridurre la figura del sacerdote a un semplice delegato dalla congregazione, per il tempo e il compito che questa richiede. Ma è verità rivelata che il ministro di Cristo attua *in persona Christi et in nomine Ecclesiae* (80).

Si obietta il desiderio di dialogo ecumenico. Ma il dialogo ecumenico è cosa nobile e santa solo se non si muta in semplice irenismo con lo scopo di fare tabula rasa delle verità della fede (81), pericolo già previsto dal secondo concilio Vaticano.

---

(76) « Se c'è una caratteristica costante nella teologia della *Lumen Gentium* — centro di tutto il lavoro del Vaticano secondo — essa è l'accento posto nella sacramentalità: fin dall'inizio si presenta la Chiesa come sacramento primordiale, per affermare poi, nel campo del ministero, la sacramentalità dell'episcopato, ... dei presbiteri... dei diaconi... »: C. Pozo, art. cit., p. 227.

(77) Padri e teologi qualificano frequentemente come « eretici » gli articoli luterani; il significato tecnico di « eresia » non ha bisogno qui di spiegazione. Inoltre, il concilio propone la « vera e cattolica dottrina del sacramento ordinis », aggiungendo al finale del capitolo quinto il prologo, i canoni condannatori: « His autem contraria certis et propriis canonibus in hunc, qui sequitur, modum damnare constituit (sacra synodus), ut omnes adiuvante Christo fidei regula utentes, in tot errorum tenebris catholicam veritatem facilius agnoscere et tenere possint »: *Conc. Oecum. Decreta,* ed. cit., p. 719.

(78) AAS 63, 1971, p. 907.

(79) Cfr. J. Galot, *Dynamisme de l'Incarnation:* « Nrt » 93, 1971, pp. 225-244; Id., *Tentativi di una nuova Cristologia:* « La Civiltà Cattolica » 1970, III, pp. 484-495; Id., *Rinnovamento della Cristologia:* ib. IV, pp. 31-41; Id., *Alcuni errori recenti sui misteri dell'Incarnazione e della Trinità,* ib., 1972, II, pp. 47-58.

(80) G. Rambaldi, art. cit., pp. 292-295; l'idea si trova indicata enfaticamente in san Paolo, e poi nei Vangeli; cfr. s. Agostino. *In Jn.* tract. VI, 7: PL 35, 1428; in s. Tommaso riappaiono queste espressioni quantunque non siano tanto nuove come suppone J. Lecuyer. *L'ordre,* in: *Somme théologique,* Paris, 1968, p. 220; cfr. A. Milano, *Il sacerdozio nella ecclesiologia di san Tommaso,* in: *Il sacerdozio ministeriale,* ed. cit., pp. 102-105.

(81) Nel decreto sull'ecumenismo, il concilio indicò chiaramente i criteri normativi per i cattolici che desiderano impegnarsi in un « dialogo » costruttivo con i rappresentanti di altre confessioni: « E' assolutamente necessario che si esponga con chiarez-

Per tutti questi e altri motivi, la nuova teologia del ministero, che abbandona contemporaneamente le nozioni teologica e dogmatica del carattere sacramentale, merita le riserve più consistenti e il rifiuto più deciso in quanto turba il possesso pacifico e la presenza feconda della verità della fede, e non offre perciò prospettive valide.

Avviene qualcosa di definitivo quando si riceve il battesimo: avviene qualcosa di definitivo quando un battezzato viene ordinato (82): queste proposizioni sono l'epitome della nozione dogmatica di carattere sacramentale. Una spiegazione più ampia ed esauriente può esserci data dalla teologia fedele alla rivelazione e al magistero, mediatrice fra questo e il popolo di Dio (83) magari per nuove vie (84).

Tommaso d'Aquino fonda la sua visione teologica del mistero della Chiesa sul mistero della Trinità (85) e sul mistero di Cristo (86). La sua angelica penetrazione nella contemplazione dei misteri divini non gli fa perdere contatto con la realtà della vita umana: al contrario, il realismo è proprio una delle sue caratteristiche più rilevanti. La missione mediatrice di Cristo fra Dio e gli uomini non dimentica Dio e non dimentica gli uomini. Questa legge dell'incarnazione è presente nella Chiesa, divina e umana insieme, invisibile e visibile, sacramento di mediazione di Cristo (87). L'insistenza di Tommaso su questo punto di massima importanza tocca la sua teologia del sacramento e del ministero, strumenti differenziati della grazia di Cristo. Accanto a questa legge fondamentale dell'economia salvifica, ve n'è un'altra, che ne discende: la capacità del sacramento e del ministro a realizzare gli atti salvifici di cui sono strumento.

Quando Dio sceglie una cosa o una persona per qualche scopo, le prepara e le dispone affinché esse siano idonee alla funzione stabilita (88). A questo principio fecondo ci si appella parlando della maternità della Vergi-

---

za la dottrina intera della fede cattolica. Nulla è tanto alieno dall'ecumenismo come un falso irenismo che pretenderebbe svalorizzare la purezza della dottrina cattolica e oscurare il suo significato genuino e preciso. Nello stesso tempo, si deve esporre la fede cattolica con grande profondità e con grande carattere affinché, tanto per la forma quanto per le parole, possa essere efficacemente compresa pure dai fratelli separati. Finalmente nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, adeguandosi con fermezza alla dottrina della Chiesa, devono procedere (con amore verso la verità, con carità e con umiltà) nell'investigare sui misteri divini assieme ai fratelli separati » *UR. 11.*

(82) Cfr. Y. Congar, *Quelques problèmes touchant les ministères:* « NRT » 103, 1071, p. 787.

(83) Paolo VI, Allocuzione alla PUG., 13/5/1972, « L'Osservatore Romano », 13/5/1972, p. 2.

(84) Cfr. K. Rahner, *L'aggancio teologico per la determinazione della essenza del sacerdozio gerarchico:* « Concilium » 1969/3, pp. 106-113.

(85) « Lumen gentium », 2-4; M. Philippon, *La santissima Trinità e la Chiesa,* in: G. Barauna, *La Chiesa del Vaticano secondo,* Firenze, Vallecchi, 1965, pp. 329-350.

(86) Cfr. A. Huerga, *Riflessione tomista sulla missione pastorale dei vescovi,* in: *Teologia dell'Episcopato* (XXII Settimana spagnola di teologia), Madrid, CSIC., 1963, pp. 451-490; specialmente, pp. 461-477 (« missione di Cristo, missione degli apostoli, missione dei vescovi »).

(87) Cfr. P. Smulders, « La Chiesa, sacramento della salvezza », in: G. Barauna o.c., pp. 363-386; R. Cuesta, *Antropologia sacramentale dell'Incarnazione secondo s. Tommaso d'Aquino:* « La scienza tomista » 98, 1971 pp. 311-325; Id., *Cristo, sacramento fontal segùn Tomàs de Aquino:* « Escritos del Vedat » 1, 1971, pp. 279-329.

(88) *Summa contra gentiles,* IV, 74.

ne. Esso vale per ogni vocazione cristiana: quella del battesimo, quella della consacrazione religiosa, quella del sacerdozio. Il realismo umano e la visione profonda della fede permetteranno a Tommaso di notare a un tempo l'uniformità e la semplicità dell'opera onnipotente di Dio e l'eterogeneità e la complessità della realizzazione sacramentale e mediatrice della Chiesa, corpo di Cristo e popolo di Dio; popolo non disorganizzato, amorfo, bensì organato, gerarchico, disciplinato. Lungi dal vedere l'imperfezione in questi limiti congeniti, ne vide la formidabile armonia: la *pulchritudo Ecclesiae* (89), la triplice dimensione della tipologia ecclesiale, ontologica, funzionale ed estetica. Questo principio è una sorgente ricca (90).

Collocato in tale prospettiva, il realismo teologico tommasiano offre un quadro appropriato per la spiegazione dell'ontologia e della dinamica dei sacramenti della Chiesa. Chi segue suggestioni estranee, lasciandosi frastornare da parole come « reificazione », non riesce a collocarsi nella prospettiva genuina del pensiero tommasiano totalmente incentrato sulla sacramentalità cristo-ecclesiologica. Né vi riesce chi, sentendo parlare del carattere sacramentale come di una *potestas*, tema già il rischio dell'abuso di potere (91). La cristologia tommasiana fonda il suo realismo nelle realtà divino-umane dell'Incarnazione e conserva il dinamismo sacramentale come dimensione propria. Tommaso sintetizza così il nucleo cristologico-ecclesiologico della dottrina paolina: l'insegnamento di Paolo si riferisce alla grazia di Cristo, considerata in Cristo-capo, nel suo Corpo mistico, nei suoi ministri (92). Cristo è sacerdote (93) e mediatore; il suo Corpo, « quod est Ecclesia », è parimenti un corpo sacerdotale, un popolo sacerdotale. La grazia di Cristo realizza l'unità della Chiesa, la vivifica con i suoi sacramenti e la difende contro le eresie e le persecuzioni.

La prospettiva sacramentale suppone la prospettiva cristologico-ecclesiale; fuori di essa non avrebbe ragione di essere (94). Nell'ambito di tale prospettiva, il carattere sacramentale, inteso come partecipazione ontica al sacerdozio di Cristo, dinamizza l'essere del cristiano e lo proietta verso un'azione sacramentale multipla e differenziata (95). Oggi tutti i teologi che si collocano nella prospettiva sacramentale Cristo-Chiesa (96) pongono in rilievo la dimensione ecclesiale del carattere. Il carattere sacramentale è

(89) Cfr. *Summa theologiae*, III, q. 183, a. 2.

(90) Cfr. A Huerga, *Il laticato, problema vivo della teologia contemporanea:* « Teologia espiritual » 7, 1963, pp. 212-214.

(91) Cfr. H. M. Legrand, art. cit., p. 100. La *potestas spiritualis*, come la concepisce l'Aquinate, è fondamentalmente un'abilitazione per un servizio scolastico fecondo. Spiegarla con altro significato equivale a non capire il pensiero aquiniano o a tergiversare sull'argomento con voluta malizia.

(92) Cfr. *Super Epist. S. Pauli lectura, prol.:* ed. R. Cai, Taurini - Romae, Marietti, 1953, I, p. 3.

(93) Cfr. *Summa theologiae*, III, q. 22.

(94) La trilogia della « Lumen gentium », Cristo-Chiesa-sacramenti, lo pone in rilievo; cfr. testi citati nella nota 11.

(95) Cfr. A. Huerga, *Il sacerdozio dei fedeli. Cambiamento di prospettiva dal concilio di Trento al Vaticano secondo*, in: XXVI settimana spagnola di teologia », Madrid, CSIC, 1969, pp. 167-195.

(96) Vedasi A. I. Garcia, *I valori istituzionali del carattere sacramentale, come segni configurativi della Chiesa* (Studia granatensia, 1), Granada 1965; Id., *Fonti teologiche del carattere sacramentale:* « Studium » 8, 1968, pp. 87-109.

alla base della dimensione sacerdotale del cristiano e, insieme, della differenziazione fra i sacerdozi comune e ministeriale.

La teologia di Tommaso segue questa strada maestra: l'istituzione e la virtù dei sacramenti hanno la loro origine in Cristo; attraverso questi segni sensibili determinati, Cristo ci comunica la sua grazia.

I ministri dei sacramenti devono essere uomini visibili che fruiscono o possiedono un potere « cristico ». Siccome Cristo è presente alla sua Chiesa in forma corporale sensibile, egli ha scelto altri come suoi ministri (cfr. Heb. V, 1; Ef. V, 25-26; 1 Cor. XIII, 10; Mt. XXVIII, 19; Jn. XX, 23). E' necessario che lo strumento sia proporzionato a colui che lo usa e, in conseguenza, che i ministri di Cristo siano in particolare connessione con lui in quanto agente principale: « Cristo Signore realizzò la nostra salvezza con autorità e virtù proprie in quanto è Dio e uomo. Come uomo, patì per la nostra redenzione; come Dio, rese la sua passione salvifica per gli uomini. Pertanto, è necessario che anche i ministri di Cristo siano uomini e partecipino in qualche modo della sua divinità tramite una potestà spirituale, perché lo strumento partecipa in certa misura della virtù dell'agente principale ». Ma non si deve dire che questa potestà fu data ai discepoli in modo da non poter essere trasferita ad altri. Essa infatti è stata concessa per l'edificazione della Chiesa; è quindi giusto che questa potestà si perpetui tanto quanto è necessario per l'edificazione della Chiesa. « E questo tempo si estende necessariamente dalla morte dei discepoli di Cristo fino alla fine del mondo », cioè fintanto che la Chiesa vive nella sua condizione pellegrinale, nel tempo e nella storia. Egli diede perciò ai discepoli una potestà spirituale di azione ecclesiale, che dovevano trasmettere ». Per tale motivo il Signore, parlando ai discepoli, si rivolgeva agli altri fedeli (cfr. Mc. XIII, 37; Mt. XXVIII, 20).

Tutti i membri del suo Corpo, tutti i cittadini del suo popolo, sono sacerdoti e ministri di Cristo sacerdote: ma non tutti allo stesso modo. La partecipazione a la trasmissione di tali qualità si realizzano mediante i sacramenti. I sacramenti sono segni che producono la grazia di Cristo che esprimono simbolicamente (97). Tommaso segue attentamente, a partire da questa prospettiva cristologica ed ecclesiale, i sacramenti dell'iniziazione cristiana ma non si ferma ad essi. Il carattere e la capacità di azione da essi prodotta hanno il loro sviluppo funzionale e completivo nella *potestas ordinis*, vertice del carattere sacramentale che concede la capacità di celebrare l'Eucarestia e di preparare ad essa i cristiani tramite l'amministrazione degli altri sacramenti: « la potestà d'ordine ha per fine la consacrazione e la trasmissione ai fedeli del sacramento del corpo di Cristo; è logico perciò che la medesima potestà comprenda pure quella di renderli idonei e di predisporli a ricevere questo sacramento » (98).

Tommaso d'Aquino vede implicata nella pienezza cristica ed ecclesiale del carattere sacramentale l'esistenza stessa della potestà episcopale e papale. La prima è postulata dall'economia ecclesiale per la trasmissione della potestà di ordine. Il grado supremo del ministero sacerdotale è l'episcopato. Nella consacrazione del corpo di Cristo, esso è equiparato al presbi-

(97) Cfr. J. F. Callagher, *Significando causant. A study of sacramental*, « Character », Friburgo, The University Press 1965.

(98) *Summa contra Gentiles*, IV, 74.

terato ma è superiore a questo riguardo alle necessità dei fedeli; inoltre « il potere presbiterale proviene dal potere episcopale ». L'implicazione del potere papale è ancora più chiara: « sebbene i popoli si differenzino nelle diverse diocesi e città, è tuttavia chiaro che, come vi è una sola Chiesa, così vi è pure un solo popolo cristiano. E così come è necessario alla Chiesa di un popolo particolare che sia in essa un vescovo a capo del popolo, egualmente è necessario che vi sia per tutto il popolo cristiano, un unico capo visibile della Chiesa universale ».

Le ragioni d'essere di questo vicario di Cristo provengono dalla sacramentalità stessa del Cristo e dall'indole pellegrinale della sua Chiesa: « L'unità della Chiesa esige unità di tutti i fedeli nella fede. Ma intorno alle cose di fede è solito il sorgere di problemi. E la Chiesa potrebbe dividersi a causa di opinioni diverse per il fatto che non esista uno che con il suo *dictamen* la conservi nell'unità. Quindi per conservare l'unità della Chiesa deve esserci *uno* che la presieda ».

E se qualcuno obiettasse che Cristo, unico sposo dell'unica Chiesa, ne è l'unico capo e l'unico pastore, non terrebbe conto del fatto che Cristo realizza tutti i sacramenti della Chiesa, essendo lui colui che battezza, e perdona i peccati, lui il vero sacerdote che si offre sulla croce e per il suo potere si consacra quotidianamente il suo corpo sull'altare. Però non essendo presente visibilmente nella sua Chiesa, egli stabilì che dei ministri impartissero i sacramenti ai fedeli. Per la stessa ragione, affidò a uno di loro di governare la Chiesa in sua vece.

Tommaso conclude: « con ciò si respinge l'errore e la superbia di alcuni che intendono sottrarsi alla obbedienza e alla sottomissione a Pietro, non riconoscendo il suo successore, il romano pontefice, come pastore della Chiesa universale » (99). La missione di Pietro — guida e pastore (cfr. *Jn* XXI, 17; *Mt.* XVI, 19; *Lc* XXIII, 32) della Chiesa di Cristo — continua ad essere, oggi come ieri, missione di amore, di verità e di vita.

(Traduzione dallo spagnolo di F. Garrone)

ALVARO HUERGA

(99) *Ib.* IV, 76.

FRANCESCO D'ASSISI E L'ISLAM

I *

Alla fine del secolo XII e all'inizio del XIII, l'espansione del mondo musulmano ed il suo irrigidimento nell'attitudine anti-cristiana avevano indotto il mondo cristiano ad una reazione di risposta bellicosa che mostra la sua esasperazione. In queste condizioni la cristianità sembrò dimenticare l'essenziale attitudine evangelica anche verso coloro che unanimamente sono considerati i « nemici del nome cristiano ».

L'ISLAM RITORNA TRIONFANTE A GERUSALEMME

In Oriente la primitiva folgorante espansione musulmana, sino da 'Omar, il secondo califfo, aveva avuto serie ripercussioni sulle cristianità delle varie comunità orientali impoverendole per la pressione esercitata sui semplici fedeli tentati di apostasia, ed impedendo le normali relazioni delle Chiese orientali con la Chiesa di Roma, introducendo o accrescendo l'accento nazionalistico.

In Occidente la Chiesa aveva visto l'Islam espandersi rapidamente in tutto il bacino mediterraneo, nell'Africa del Nord, sino alla conquista della Sicilia e della Spagna, e alle porte di Poitier. Il mondo « semita » sembrava riprendere la rivincita, dopo la conquista dell'Oriente iniziata da Alessandro Magno e continuata dall'Impero romano.

Alla forza bellicosa espansionistica dell'Islam, la cristianità per istinto di conservazione reagì opponendo come argine una difesa armata: le crociate.

Le giovani forze della rinascita culturale e religiosa del secolo XI trovarono l'animatore ed il coordinatore di questa difesa. Negli ultimi anni del pontificato di Gregorio VII l'unità della Chiesa appariva in pericolo: dubbia poteva sembrare la lealtà dei re di Francia e d'Inghilterra. Il papa era stato costretto ad abbandonare Roma, dove il clero era diviso e la maggior parte aveva aderito all'antipapa Clemente III. Dalla Terra Santa giungevano allarmanti notizie sulle devastazioni compiute dalle orde di Orthok, nel 1085. L'Oriente cristiano chiedeva urgente aiuto. Urbano II iniziava il suo pontificato trovando la cristianità in queste tragiche situazioni, sia in Occidente che in Oriente. Al concilio di Clermont faceva appello alla riforma della cristianità, perché il Signore venisse in aiuto

---

* La seconda parte di questa nota sarà pubblicata sul prossimo numero di *Renovatio*.

ai fratelli della Palestina sofferente e per la liberazione della Terra Santa dalle mani dell'infedele. Nel 1096 Urbano II indiceva la prima crociata.

Da questa prima, le crociate anche seguenti ebbero un carattere eminentemente gerarchico ed al tempo stesso popolare. Gli inviti continui dei papi alle crociate devono considerarsi nel contesto storico dello sviluppo del potere sovrano dei papi su tutta la cristianità, quali successori di Pietro e capi della Chiesa universale entro la struttura feudale della società di allora, forse influenzata più dal diritto romano che dal Vangelo.

Ma alla fine del secolo XII, la cristianità, soprattutto l'imperatore ed i monarchi, non rispondeva più con quella generosità e slancio ai reiterati appelli dei successori di Urbano II.

Contrariamente alle speranze dei papi e dei principi cristiani e di tutta la cristianità, le crociate non affievolirono la potenza musulmana. Facilitarono invece un riavvicinamento dei diversi elementi musulmani prima divisi, dinanzi alla minaccia « franca ». Conseguenza fu così una maggiore unità politica e religiosa: l'ortodossia sunnita musulmana trionfò dello scisma fatimita. Il pieno ristabilimento del sunnismo fu raggiunto da Saladino, dopo la riconquista di Gerusalemme, allorché riprese la quasi totalità del territorio del regno dei latini. I musulmani mai riuscirono a comprendere il carattere specificamente religioso che le crociate pretendevano di avere, come « guerra santa » condotta per la difesa della religione cristiana contro gli « infedeli », per la riconquista della terra di Gesù Cristo, la Terra Santa che secondo gli occhi cristiani non poteva essere dominio dei « nemici di Cristo ». I musulmani ritennero sempre i combattenti crociati, come stranieri « franchi » invasori delle « Terre dell'Islam »; degli « aggressori » come i cristiani bizantini, con i quali da secoli guerreggiavano (1).

Per l'Islam le crociate contribuirono al rinnovamento della cultura araba in Siria ed in Egitto. Damasco ed il Cairo ridivennero le zone più vitali dell'Islam arabo (2).

Nel Medio Evo nessun cristiano avrebbe potuto anche lontanamente immaginare che la presenza dei musulmani nella santa città di Gerusalemme avesse un carattere provvidenziale ed escatologico. Gerusalemme, anche per i musulmani, dopo Muhammad, restava la città di Abramo; la città di colui che « consumando il suo primo sacrificio paterno, obbligato ad infliggere ad Ismaele il dolore dell'esilio, aveva strappato a Dio, per il figlio diseredato, e per la di lui discendenza araba, una benedizione speciale » (Massignon). Il cuore di Muhammad, diventato « profeta » per i discendenti d'Ismaele, rimase sempre ripieno di nostalgia per la città santa, Gerusalemme. Questa nostalgia era il segno della rivendicazione della benedizione patriarcale promessa da Dio ad Abramo per il suo figlio escluso dalla famiglia, Ismaele, e per la sua discendenza araba.

Questa nostalgia è sperimentata da ogni musulmano nel momento in cui ascolta l'appello del « muezzim », per le cinque preghiere quotidiane; alla fine di ognuna egli infatti chiede: « Io attesto che il messaggio apportato da Muhammad è vero. Che il paradiso è vero. Che l'ora (del giudi-

(1) Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au Moyen Age: Les Croisades*, Paris 1928.

(2) Cahen, C., *Croisades*, in « Encyclopédie de l'Islam » 2 ed. II, 64-67.

zio) verrà senza alcun dubbio. Che Iddio farà risorgere coloro che sono nelle tombe. Oh, mio Dio, onora Muhammad e la famiglia di Muhammad, benedici Muhammad e la famiglia di Muhammad, come tu hai accordato l'onore, la misericordia e la benedizione ad Abramo ed alla famiglia di Abramo, fra le creature. Tu sei degno di lode e di gloria! ».

Gerusalemme era stata la città dei profeti, ma sopra tutto la città di Gesù e di Maria. Muhammad doveva proclamare agli ebrei di Mecca e di Medina, e poi agli arabi idolatri, i « racconti della Misericordia del Signore verso il suo servo Zaccaria » (Sura 19, 1-2). Il Corano ricorda la parte del Tempio di Gerusalemme dove Maria era vissuta consacrata all'adorazione di Dio: *Mihrâb Zakariya* (l'oratorio di Zaccaria). Cinque anni dopo la morte del profeta, Omar, il conquistatore-pellegrino entrava nella santa città, e riconosceva ufficialmente, in nome dell'Islam l'oratorio di Zaccaria, ed il luogo sacro dove Muhammad era stato trasportato in ratto od estasi, nel corso di una sua profonda esperienza religiosa: l'ascensione notturna *(isrâ)*.

Questo grande evento della vita spirituale di Muhammad, la vetta della sua esperienza religiosa, che la coscienza dei musulmani più pii continua anche oggi a fare oggetto della loro meditazione, mostra il limite di Muhammad nella sua ascesa verso Dio. Egli rimase sulla « soglia » non penetrando nell'interno dell'amore divino, l'intimità con Dio. Estasi incompiuta per la quale Muhammad aveva visitato « spiritualmente » la Gerusalemme di Abramo, dei profeti, di Maria e di Gesù (3).

Per tutte queste ragioni spirituali l'Islam sempre ha guardato a Gerusalemme come ad una città santa anche per tutti i credenti musulmani. Tutto questo era completamente ignorato dalla cristianità occidentale, la quale considerava la presenza dei musulmani nella terra santa come un castigo di Dio per la cattiva condotta dei cristiani, ed al tempo stesso una grande umiliazione e vergogna, un sacrilegio inaccettabile: la Terra consacrata dal sangue di Cristo non poteva cadere in dominio dei « nemici della croce di Cristo ».

Il sultano Saladino *(Salah el-pin)*, dopo avere soppresso il califfato fatimita eterodosso del Cairo e ristabilita l'ortodossia sunnita nell'Egitto, nel settembre 1171 firmava una tregua con Baldovino IV, re di Gerusalemme. La tregua era poi violata dal grande maestro dei Templari, Renato di Châtillon; la guerra riprendeva. Dopo la vittoria di Hattin del 15 luglio 1187, e quella di Ascalona del 5 settembre, Saladino si era affrettato ad occupare Hebron, città di Abramo venerata dai musulmani come luogo santo dell'Islam. Egli considerava suo primo dovere quello di fare la guerra agli « infedeli », i cristiani, e ristabilire il dominio dei « veri credenti », i musulmani, nella terra santa. Era solito attaccare i nemici il venerdì, all'ora della preghiera, fiducioso che le preghiere di tutti i musulmani, offerte in quei momenti nelle moschee e per le strade, ottenessero un aiuto speciale per i soldati combattenti per la gloria di Dio.

---

(3) Cfr. Basetti-Sani, G., *Per un dialogo cristiano-musulmano*, Milano 1969, 134-175. Al fine di eliminare dai giudizi di tanti cristiani le calunnie e l'incomprensione per la figura di Muhammad raccomando l'attenta lettura dello studio storico-psicologico fatto sulla personalità del grande arabo dal professor Roger Arnandez: *Mahomet ou la prédication prophétique*, Editions Seghers, Paris 1970.

Il 27 del mese di Rajab, corrispondente al venerdì 2 ottobre del 1187, l'esercito di Saladino entrava nella città di Gerusalemme. Era il giorno della commemorazione nel calendario liturgico musulmano dell'ascensione notturna di Muhammad. Perciò Saladino diede l'ordine di restaurare, sulla spianata dell'antico tempio ebraico, la moschea della Roccia e quella dell'Aqsa, che la tradizione musulmana, dopo Omar, aveva sempre identificato come il luogo dell'Ascensione di Muhammad. Fece inoltre annunciare a tutto il mondo musulmano che *Al-Quds* (la santa). Gerusalemme, era stata purificata e restituita ai veri credenti, i musulmani. Intendeva rimanere fedele al decreto di Omar, lasciando il santo sepolcro e le altre chiese all'esercizio del culto cristiano. La gioia del mondo musulmano echeggiò ovunque. L'Islam ritornava ufficialmente a pregare nel luogo dove già vi era stato il tempio di Salomone, eretto al Dio vivo e vero, al Dio d'Abramo. Salomone aveva chiesto a Dio, nel giorno della consacrazione del Tempio « che anche lo straniero, il quale non appartiene al Popolo d'Israele, quando verrà da una terra lontana, l'Arabia, a causa del Nome Santo di Dio, della sua Potente Mano, e pregherà in questa santa casa, venga ascoltato dal cielo » (cfr. 2 Paral. 4/32-33). Fino ad oggi il voto di Salomone continua a realizzarsi, dopo tredici secoli, da parte dei discendenti di Ismaele, gli arabi musulmani, questi « stranieri » che non appartengono né al popolo dell'antico Israele, né a quello del nuovo Israele.

L'ESASPERAZIONE CRISTIANA

Nella cristianità occidentale, la notizia della disfatta dei crociati a Tiberiade e poi della rioccupazione di Gerusalemme da parte di Saladino, sembrò scuotere tutta l'Europa. Il papa Gregorio VIII, nel suo pure breve pontificato, il 29 ottobre del 1187, invitava da Ferrara tutti i fedeli della Chiesa ad organizzare una nuova crociata. Secondo la sua bolla, *Audita tremendi*, la caduta di Gerusalemme era un indizio dell'ira di Dio contro il popolo cristiano; era una punizione per le divisioni ed i dissensi che il nemico dell'umanità, Satana, aveva seminato tra i cristiani. I crociati avevano affrontato il nemico « infedele » portando la santa croce, sicuri che il « segno della vittoria cristiana », la fede ed il ricordo della passione di Cristo crocifisso, sarebbero stati il più potente aiuto contro ogni potenza nemica. La santa croce, invece, era stata catturata dai musulmani insieme al re di Gerusalemme; erano stati trucidati i vescovi e uccisi quasi tutti i crociati. Iddio era manifestamente scontento — secondo il giudizio del papa, — del suo popolo peccatore. Soltanto la penitenza ed il rinnovamento morale potevano calmare l'ira divina ed ottenere la misericordia ed il trionfo dei cristiani contro i nemici di Dio. Il papa si richiamava alla storia del popolo d'Israele, nell'Antico Testamento: « Quando il popolo d'Israele era fedele a Dio, un soldato ebreo poteva uccidere mille nemici e due ne mettevano in fuga diecimila...! » (4).

(4) Mansi, *Coll. Conc.*, 22, 527-531.

Ma il 17 dicembre Gregorio VIII moriva; ed il suo successore Clemente III intendeva immediatamente assumere il supremo comando della nuova crociata. Ma la crociata non fu realizzata per i contrasti tra le repubbliche italiane di Pisa, Genova e Venezia, sempre in lotta tra di loro, come pure gli altri regni cristiani. Il papa moriva mentre l'imperatore Federigo aveva ingiunto a Saladino di lasciare le terre conquistate. Il re d'Inghilterra Riccardo Cuor di Leone poteva trattare una tregua col sultano, il quale era disposto ad ammettere i pellegrini cristiani in visita a Gerusalemme.

Il Medioevo cristiano aveva idee troppo confuse sull'origine dell'Islam e sulla personalità di Muhammad. Anche i papi non potevano scoprire gli autentici valori religiosi contenuti nel movimento che partendo dall'Arabia aveva dato l'impressione di volere distruggere la cristianità. Muhammad veniva considerato un eretico, un apostata dal cristianesimo; mentre altri lo consideravano lo strumento di Satana per ostacolare il regno di Cristo. Sembra che nessun cristiano abbia mai considerato realmente la potenza di questa grande personalità essenzialmente religiosa che oramai da secoli aveva segnato per milioni di uomini l'orientamento verso il Dio di Abramo, apportando una conoscenza iniziale della rivelazione. I cristiani non potevano capire la forza carismatica che emanava dal profeta Muhammad, né comprendere come milioni di suoi seguaci fissassero il loro sguardo come ad un « modello » al quale ispirarsi per entrare in relazione con Dio. Fino a questi ultimi anni, dobbiamo riconoscere, per molti cristiani restava incomprensibile il fatto che nella coscienza religiosa dei musulmani, Muhammad fosse « sentito » non come un uomo ordinario, ma come l'unico, come la sola persona che nel seno della sua comunità musulmana non può essere sostituita, poiché lui viene riconosciuto quale portatore dell'ultimo messaggio di Dio all'umanità (5).

Attraverso le generazioni musulmane, si è trasmesso sino ad oggi un immagine del profeta, della sua grandezza e della sua santità, che contrasta straordinariamente con quella che il Medio Evo cristiano ha forgiato calunniosamente. Sino dall'apparire dell'Islam, difatti, molti cristiani avevano ereditato dal giudaismo lo spirito anti-arabo. I primi polemisti cristiani sembra si fossero proposti con ogni sforzo dialettico di rendere spregevole ed odiosa la figura del profeta Muhammad. Quando Pietro il Venerabile, per accondiscendere anche alle richieste di san Bernardo, fece tradurre per la prima volta in latino il Corano, intendeva studiare più direttamente — come egli stesso dichiarava — « questa diabolica setta dei saraceni o ismaeliti » usando ogni asprezza ed intemperanza di espressione nei confronti della persona di Muhammad e dei musulmani, « nemici della croce di Cristo » che era necessario combattere con le loro stesse armi (6).

---

(5) Malvezzi A., *L'Islamismo e la cultuda europea,* Firenze 1956.

(6) *Petri Venerabilis Abbatis Epistolarum Libr.,* P.L. 189, 260, 269, 339. Si deve notare però che mentre sono mantenute tutte le invettive contro Muhammad ed il suo libro, il Corano, nell'*Adversus nefandam haeresim sive sectam Saracenorum,* l'Abbate di Cluny ha un tono molto fraterno indirizzandosi ai musulmani: « ...Aggredior, inquam, vos, non, ut nostri saepe faciunt, armis, sed verbis, non vi, sed ratione, non odio, sed amore; amore tamen tali, qualis inter Christicolas et a Christo aversos esse debet; tali qualis inter apostolos nostros et illius temporis gentiles, quos ad Christi legem invitabant, exstitit;... » (P.L. 189, c. 673).

Lo stato di esasperazione della cristianità dinanzi all'Islam sempre minaccioso e conquistatore veniva espresso negli stessi documenti papali, quando dovevano parlare dei musulmani. Le parole più offensive sembravano non fossero sufficienti per condannare l'Islam. I musulmani erano detti: « Popolo senza Dio... » « gente empia... » « Cani », « paglia destinata a bruciare nel fuoco eterno... ». La loro presenza nella Terra Santa, già promessa ad Abramo ed alla sua discendenza, era considerata come un insulto a Dio: *in ignominia Dei,* un segno di disprezzo per la fede cristiana (7).

La persona del profeta veniva particolarmente vilipesa: era lo pseudo profeta, il perverso nemico della croce di Cristo, la « bestia dell'Apocalisse » (Apoc. 13: 18), l'emissario di Satana e dell'Anticristo (8).

La riconquista di Gerusalemme da parte di Saladino sembra abbia portato all'estremo questa esasperazione del mondo cristiano contro tutto ciò che era musulmano. Impossibile di accettare il fatto compiuto: la terra di Gerusalemme, speciale eredità del crocifisso, nella quale si sono svolti i misteri della nostra salvezza — scriveva già papa Lucio III, prima della caduta della città santa nelle mani « infedeli » — è ora sotto la minaccia aggressiva di quei terribili e sporcissimi popoli: *perfidae et spurcissimae gentis* (9).

Ogni tentativo fatto dai papi Gregorio VIII, Clemente III e Celestino III perché la cristianità si muovesse al riscatto della città santa non aveva avuto grande effetto. Lotario de' Segni, ancora trentasettenne, succedeva nel 1198 al nonagenario Celestino III, prendendo il nome di Innocenzo III. Sino dall'inizio del suo pontificato annuncia un programma di riforma della Chiesa per la liberazione della Terra Santa, perché i due obbiettivi, anche per Innocenzo III, erano inseparabili. Indisse subito la famosa quarta crociata, che per troppo umani interessi invece di andare a riscattare il Sepolcro di Cristo, come sarebbe stato nelle intenzioni del papa, finì per conquistare Costantinopoli e peggiorare ulteriormente le relazioni tra la Chiesa di Roma e quella di Bizanzio (1204) (10).

Durante tutto il suo pontificato Innocenzo si era proposto come un dovere l'obbligo morale per ottenere che la Terra Santa tornasse nelle mani dei cristiani. La sua tesi sarà sostenuta esplicitamente dal quarto concilio Laterano nel 1215. Il papa condivise pienamente, durante tutto il suo pontificato, ad eccezione di un breve momento, la persuasione dei cristiani

---

(7) Papa Leone III designava i musulmani: « ...Illa nefandissima Agarenorum Gens » (Mansi: *Coll. Conc.,* 13, 966); il B. Urbano II papa li chiamava: « ...populus absque Deo, ...Saracenorum gens impia et mundanarum sectatrix traditionum... canes qui resurrectionis non habebunt participium, sed stipula ignis aeterni perennibus deputabuntur incendiis. Nomen Dei vivi abnegent, vel ore blasphemant ». (Ibid., 20, 649). Innocenzo III nel suo discorso al Concilio Laterano: « O quantus pudor, quanta confusio, quantum obbrobrium, quod filii ancillae vilissimi Agareni detinent matrem nostram (Gerusalemme) ancillatam ». (Ibid. 22, 970. Ci sono voluti secoli per potere leggere in un solenne documento della Chiesa: « Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant... » (« *Nostrae aetate* », n. 3).

(8) Cfr. Malvezzi, *op. cit.,* passim.

(9) Mansi, *op. cit.,* 22, 475-476.

(10) Per la quarta crociata, cfr. Geoffroi de Villeharduin: *La conquéte de Constantinople,* édité par Bouchet, Paris 1891; Luchaire: *Innocent III - La question d'Orient,* Paris 1907, 77-148; Vasiliev, A., *Histoire de l'Empire Byzantin,* Paris 1932, t. 2, 97-121; Bréhier: *Vie et mort de Byzance,* Paris 1948, 362-367.

medioevali, condivisa pure dalla gerarchia ecclesiastica, che occorreva prima di tutto stroncare la potenza politica del mondo musulmano, sconfiggerlo con la forza delle armi, e dopo una possibile e rovinosa disfatta, prepararlo per la conversione. Molti furono allora convinti che l'Islam, come religione, stava per finire, e sarebbe stato distrutto dalle armi. Anche Innocenzo fu una vittima di questa atmosfera mitica. Nel suo appello alla crociata dell'aprile 1213 scriveva con grande forza e precisione: il giorno della liberazione sembra ormai arrivato. La potenza dell'Islam, la cui durata era anche per il papa chiaramente indicata dall'Apocalisse, dal numero della bestia 666, era allora giunta alla fine (11). Una simile affermazione è ripetuta nella lettera papale *Quia major nunc,* del 1215, dove si riprendono i temi già esposti dai suoi predecessori. Gli epiteti che anche in questo documento pontificio erano riservati ai musulmani dicono ancora tutta la pienezza dell'esasperazione cristiana, e mostrano chiaramente come la vera carità evangelica si fosse raffreddata, almeno nei confronti del mondo musulmano. Infatti i « saraceni » vengono chiamati « pessimi », « nemici della croce di Cristo », eccetera. Anche Innocenzo appare vittima di tanti pregiudizi accolti ormai da secoli nella coscienza cristiana. La presenza dei nemici di Cristo nella santa città costituisce ai suoi occhi « l'espulsione del Re dei re, Signore dei dominatori, dal suo regno, la Palestina, che si era comprato col suo Sangue ». Se il mondo cristiano si rifiuta di intervenire per il riscatto del regno di Cristo dalle mani dei suoi nemici e non si adopera per vendicare tale offesa ed ingiuria al Redentore, come può pretendere il nome di « cristiano »? (12).

Pseudo-profezie sull'imminenza della fine dell'Islam circolavano ovunque ottenendo un grande credito; esasperato il mondo cristiano era sempre più incapace di accettare la presenza del mondo musulmano dinanzi a sé. La cifra 666 della bestia dell'Apocalisse era stata interpretata come designante la scomparsa dell'Islam per il 1188; ma invece proprio un anno prima la cristianità doveva subire la disfatta crociata e vedere i musulmani rientrare gloriosi e vittoriosi nella Santa Città di Gerusalemme. Allora i calcoli venivano spostati, ed anche il papa Innocenzo si aspettava la realizzazione della profezia per il 1222. Ma le aspettative del papa e della cristianità sull'imminente scomparsa dell'Islam si dimostrarono vane e le profezie false.

L'esasperazione cristiana sembra ormai raggiungere il suo culmine, mentre il trionfo di Saladino ha dato nuove speranze ai musulmani per una ripresa della marcia al fine di espandere maggiormente la terra dell'Islam. In questo contesto storico, quando le due forze consideratesi ormai una nemica dell'altra si preparavano per un più profondo e violento scontro in vista dello sterminio dell'avversario, la Provvidenza divina interveniva in maniera inaspettata per richiamare la Chiesa ad una visione più evangelica e autenticamente cristiana.

---

(11) « ... Quidam perditionis filius, Machometus pseudo-propheta, surrexit, qui per saeculares illecebras et voluptates carnales multos a veritate seduxit... finis huius bestiae appropinquat, cuius numerus secundum Apocalypsin Joannis intra sexcenti sexaginta sex clauditur ex quibus jam sexcenti sunt anni completi ». *(De negotio Terrae Sanctae,* P.L. 216, 818).

(12) Mansi, *op. cit.,* 22, 956-960.

LA CHIAMATA DI FRANCESCO

Il giovane assisiate, Francesco, figlio di Pietro Bernardone fu un ammiratore della vita cavalleresca e militare. Per uscire dalla sua posizione di « figlio di mercante » e ascendere nella scala sociale aveva pensato di arruolarsi volontario nella guerra di Assisi contro Perugia. Ma la sorte gli fu avversa. Cadde prigioniero e dovette subire l'umiliazione e le dure prove della detenzione. Liberato e rimessosi un po' in salute per le cure materne, non aveva saputo cambiare la sua determinazione di tentare ogni sforzo per passare nella « cavalleria ». L'occasione non tardò e presentarglisi, e sotto certi aspetti più gloriosa che l'arruolarsi sotto il gonfalone di Assisi in una guerra contro la vicina Perugia.

Dopo la disastrosa fine della quarta crociata Innocenzo III aveva accettato il fatto compiuto principalmente dai Veneziani, nominando un patriarca latino di Costantinopoli. Ma il disegno della crociata contro i musulmani per « liberare il santo Sepolcro » e la Terra Santa restava per lui il grande dovere, come capo della Chiesa. Con una lettera papale del 1205 si decise ad invitare la gioventù ad arruolarsi nelle Puglie per poi passare il mare e da Costantinopoli intraprendere la marcia verso la Palestina per la conquista di Gerusalemme (13).

Questa era la migliore occasione per Francesco. Arruolarsi nelle Puglie come crociato, e dopo una gloriosa campagna avrebbe potuto essere riconosciuto come facente parte ormai della « cavalleria ». Così — ci tramanda il Celano — ancora pieno di gloria e di vanità mondana, risponde anche lui all'appello del papa per essere crociato. Si dirige verso le Puglie, dove secondo l'ordine di Innocenzo dovevano convergere coloro che avrebbero risposto al suo appello. Una notte ricevé la visita della grazia, nella dolcezza, mediante una visione. Vedeva la sua casa piena di armi militari, elmi, e lance. Ammirava in silenzio questo spettacolo, sperimentandone un vivo godimento. In casa sua non era abituato a vedere simili spettacoli, poiché tutta era ripiena di panni e stoffe per le vendite. Meravigliato e sorpreso egli si sentì dichiarare che tutte quelle armi sarebbero state sue e dei suoi soldati. Il biografo fra' Tommaso da Celano aggiunge che Francesco non comprese subito il significato di quelle armi né capì la missione che dal cielo gli sarebbe stata affidata (14).

Lo stesso fra' Tommaso da Celano nella *Seconda Vita* al racconto del « bellissimo palazzo » ripieno di armi, fa precedere l'episodio significativo dell'incontro con un « povero soldato », *pauperem militem,* il quale si presentava quasi nudo ed a cui Francesco, riprendendo il gesto di san Martino, diede le sue ricche vesti, per amore di Cristo. Il Celano commentava mettendo in rilievo le due azioni, quella di san Martino soldato povero, il quale dà metà della sua veste a Cristo apparsogli sotto le sembianze del povero, e quella di Francesco, il quale non è ancora « soldato », ma che è ancora ricco, e riveste un povero soldato, della sua ricca veste. In questa

(13) La lettera è del 16 agosto 1905; cfr. Faloci-Pulignani: *Perché san Francesco voleva andare nelle Puglie? »*, Misc. Franc. 27 (1927) 33-36.

(14) I Celano, n. 5.

Seconda Vita la scena del palazzo ripieno di armi ha maggiore rilievo. Francesco non vede soltanto l'apparato delle armi, ma anche una bellissima sposa, la quale non è — come alcuni credono interpretare — la « povertà », ma la Chiesa. Sentendosi chiamare per nome e promettere che tutta quella ricchezza sarebbe sua, fra' Francesco comprese allora soltanto in senso materiale il riferimento alla vita militare.

Nell'impegno che Francesco prende di rispondere all'invito del papa per partecipare alla crociata, mentre è in marcia alla volta delle Puglie, sopravviene una nuova visione durante una notte. Una voce gli chiede dove egli vada. Avendo egli esposto il suo proposito di obbedire al papa recandosi come soldato nelle Puglie, la voce misteriosa gli chiede chi avrebbe più giovato a lui, il servo o il padrone? Immediatamente Francesco risponde: « Il Padrone ». Ed allora, riprese la voce, « perché cerchi il servo invece del Padrone? Torna alla terra della tua nascita; perché per me tu adempirai il senso spirituale della tua visione ». Il Celano commenta: « Da quel momento da Saulo è trasformato in Paolo, ed invece della gloria militare accetta il servizio divino » (15).

Questo racconto è importantissimo poiché fa intravvedere la speciale chiamata di Francesco al servizio profetico nella Chiesa. Egli si era deciso « pieno di gloria e vanità mondana » — come scrive il Celano — a rispondere all'appello di Innocenzo III, il « servo dei servi di Dio », impegnandosi ad andare a combattere contro « gli infedeli » nella crociata. La voce di Cristo lo chiama ad una speciale missione; deve egli quindi non ascoltare la voce del « servo », il papa, ma quella del « Padrone », del Signore stesso, il quale sino da quel momento lo chiama ad altri combattimenti. La visione delle armi non deve essere presa in senso materiale. Da questo momento — come osserva il Celano — si può intuire bene a quale guerra egli è destinato, contro il nemico « forte » e armato (cfr. Luca XI, 21). Il « Padrone non lo chiama per la liberazione della Gerusalemme terrestre, come intendeva chiamarlo il papa, il « Servo dei servi di Dio ». Sintomatico è il fatto che Gerusalemme non venga mai nominata; mentre esplicitamente si dice che egli è chiamato per la « liberazione d'Israele » dal forte armato, che è Satana. La liberazione d'Israele è la liberazione del « nuovo » Israele che è la Chiesa; liberazione dai due grandi problemi che hanno talmente legato la Chiesa con impegni troppo umani, quello dell'impigliarsi « nei negozi umani », nella questione della lotta tra il papato e l'impero e quello della reazione armata delle crociate all'aggressività del mondo musulmano.

Con un carisma speciale Francesco è inviato alla Chiesa per un rinnovamento dello spirito evangelico al fine di aiutarla a rivedere i due specifici problemi che avevano creato una grandissima crisi nella vita della cristianità, alla fine del secolo XII ed al principio del secolo XIII. Il problema delle relazioni tra la Chiesa e l'Impero avrebbe dovuto risolversi ritornando all'umiltà ed alla povertà evangelica. Il messaggio di Francesco per richiamare la gerarchia della Chiesa, papi e vescovi, successori degli apostoli alla povertà evangelica, ci è stato conservato in quel gioiello di spiritualità francescana che s'intitola: *Sacrum Commercium Beati Franci-*

(15) II Celano, n. 6.

sci cum Domina Paupertate (16). Per il problema della presenza dell'Islam dinanzi al mondo cristiano, Francesco avrà la specifica missione di mostrare alla Chiesa che le crociate non potevano essere la risposta più consona allo spirito del Vangelo. Con la vita e con l'esempio adempirà la sua missione profetica, richiamando continuamente al distacco dalle cose di questa terra in nome del Vangelo: « Siamo tutti ospiti e pellegrini (2.a Pietro II, 11); non abbiamo alcuna città che rimane perennemente quaggiù sulla terra, ma siamo alla ricerca della futura Gerusalemme ». Questo è il messaggio ed il senso della povertà che Francesco proclama: un distacco continuo dai beni perituri di questa terra, con significato escatologico essenziale alla vita del cristiano. La « povertà evangelica » deve liberare la Chiesa da ogni miraggio troppo umano e terreno. Nei confronti col mondo musulmano che appare violento ed aggressore, la visione evangelica di Francesco richiama la cristianità alla totale carità e al totale amore insegnato da Cristo che deve estendersi a tutti. « Se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare, se ha sete dagli da bere... Rendi il bene per il male ». Questo comportamento caritatevole sembra essere stato dimenticato nei confronti del mondo musulmano.

Ora, come Saulo sulla via di Damasco viene chiamato da Cristo per una missione che mai avrebbe pensato, così Francesco partito per recarsi nelle Puglie a rispondere alla chiamata per la crociata viene trasformato ed investito della missione profetica che deve fermare la crociata ed iniziare una nuova attitudine cristiana nei confronti dell'Islam.

Fra' Giuliano da Spira, dopo avere riferito la visione del palazzo e delle armi, presenta Francesco come il conduttore di una nuova milizia la quale non avrà nulla a che fare con l'esercito cristiano dei crociati, poiché le sue armi non sono né di ferro né di acciaio, ma sono armi spirituali. E da questo momento — dice il biografo — Francesco si munisce del segno della croce. « Se crucis signo munire », era la frase con la quale nel linguaggio del tempo si esprimeva l'arruolarsi nella crociata, per diventare *miles Christi*. Dopo san Bernardo l'espressione paolina: « soldato di Cristo » aveva perso il significato datogli dall'apostolo. Il soldato di Cristo, nel pensiero di Paolo, era colui che diversamente da ogni altro soldato di qualsiasi esercito, non infligge con le sue armi le sofferenze agli altri, ma invece accetta la sua parte di sofferenza, partecipando alla passione e morte di Cristo. Sotto nessun rispetto l'espressione paolina si prestava ad essere applicata all'ideale guerresco delle crociate. Al tempo di Francesco era ormai entrata a fare parte del vocabolario anche ufficiale concernente le crociate; ed i documenti pontifici ne facevano largo uso per designare « coloro che armati di studio e di arco vengono in aiuto della Chiesa santa di Dio, nella guerra contro l'eresia e gli infedeli » (17). Ora l'espressione applicata a Francesco deve ritrovare l'autentico significato biblico. Se Francesco mai si è applicato questo titolo di *miles Christi* lo ha fatto forse per evitare che si confondesse la sua missione pacifica ed evangelica con quella bellicosa e violenta dei crociati.

Ma i biografi a più riprese l'attribuiscono a Francesco, proprio in un contesto opposto a quello violento delle crociate; era stato scelto per

(16) Manselli, R., *San Francesco e Madonna Povertà*, Firenze 1953.

(17) Mani, *op. cit.*, 22, 937.

guadagnare le anime nella sofferenza, in unione alla passione di Gesù, e strapparle al dominio di Satana. Andava in giro di città in città, come « fortissimo soldato di Cristo » ad annunciare il regno di Dio e a predicare la pace (18).

Bonaventura, nel *Prologus* alla vita di Francesco ha dato un particolare rilievo a questo aspetto della missione profetica del santo. Egli scrive infatti che Francesco è una nuova manifestazione della grazia salvatrice di Cristo, che richiama alla totale imitazione di Cristo ed al profondo desiderio del divino. Non è inviato da Dio soltanto per scuotere gli uomini dalla polvere delle cose terrene, ma per infondere nei loro cuori un grande desiderio della perfezione evangelica così egli è una « luce » data ai fedeli per rischiarare loro la via della Luce e preparare il cuore degli uomini alla pace del Signore. Così Francesco è l'angelo del sesto sigillo designato da Giovanni nell'Apocalisse; è il nuovo Mosè e il nuovo Elia (19).

Sulla via delle Puglie, presso Spoleto, Cristo, il padrone, ha richiamato Francesco dalla decisione presa di arruolarsi come crociato dopo avere ascoltato l'invito del papa Innocenzo, « servo dei Servi di Dio ».

La missione profetica di Francesco nella Chiesa per l'Islam si inizia così al momento culminante del confronto tra l'esasperazione del mondo cristiano e l'attitudine aggressiva e violenta del mondo musulmano.

L'ANNUNCIO DI PACE AGLI UOMINI

« Torna alla terra della tua nascita; perché per me tu adempirai il senso spirituale della tua visione ». Il comando di Cristo trova subito la sollecita obbedienza di Francesco. Si dovrebbe mettere in questo contesto la testimonianza di fra' Girolamo d'Ascoli, che poi fu generale dell'ordine e sommo pontefice col nome di Niccolò IV, di una udienza papale di Francesco presso Innocenzo III, nella quale il papa avrebbe male accolto il nuovo profeta (20). Dire ad un uomo della tempra di Innocenzo III, convintissimo che soltanto la crociata armata poteva risolvere il problema alla Chiesa posto dalla presenza del mondo musulmano, che per rivelazione diretta di Gesù Francesco era incaricato di fare cessare la crociata, significava essere giudicato immediatamente per pazzo. Venire scacciato dal palazzo papale non scoraggiò il giovane e coraggioso Francesco. Illuminato dallo Spirito Santo il « nuovo soldato di Cristo » inizia la meditazione del mistero della passione e della morte di Gesù sui testi del Nuovo Testamento; ed in quella meditazione scopre sempre più chiaramente il significato della sua missione profetica per la salvezza degli uomini ed in particolare del mondo musulmano. Dalla meditazione sull'amore di Cristo testimoniato sulla croce, egli attinge tutto l'amore senza limiti, la carità universale, perché Cristo sulla croce è morto per tutti, anche per i musulmani. L'annuncio del significato universale della passione e morte di Cristo do-

(18) I Celano, nn. 35, 36.

(19) S. Bonav., *Legendaa Major*, n. 1.

(20) Ibid, n. 9a *Additio posterior*, Analecta Franciscana, 10, 570.

vrà essere proclamato con altrettanto amore, e soprattutto con la testimonianza della vita. Dopo la grande vittoria su se stesso riportata col bacio del lebbroso, quale ricompensa di questo primo atto eroico, Bonaventura ci riferisce che a Francesco gli apparve Gesù crocifisso, imprimendogli profondamente nel cuore il ricordo della passione di Cristo, e rivestendolo dello spirito di povertà, del senso dell'umiltà e del sentimento di profonda compassione (21).

Alla visione del crocifisso si alimenta la vocazione missionaria e la sua specifica missione per il mondo musulmano; di là egli ha il segreto per amare tutti gli uomini. Tommaso da Celano scriveva: « Mentre un giorno Francesco stava nella chiesa di San Damiano, quasi rovinata, condottovi dallo Spirito Santo per pregare dinanzi al Crocifisso, si trovò trasformato, e l'immagine dipinta del Cristo lo chiamò per nome: "Francesco, vai, ripara la casa mia che cade in rovina, come vedi". "Però — continua il Celano — Cristo non aveva inteso parlare della chiesa materiale, ma di quella Chiesa che si era acquistata col proprio sangue" » (22).

Era la Chiesa fondata da Gesù, che Francesco doveva riparare, poiché era minacciata dalla rovina. Cristo crocifisso affida ora con l'appello di San Damiano la missione profetica e riformatrice che Francesco deve svolgere nella Chiesa; ed infonde su di lui un'abbondanza di grazie. Soprattutto si sente invaso da un grandissimo amore per la Chiesa, sposa di Cristo. In questo spirito di appassionato amore e di sottomissione alla Chiesa, Francesco intraprende la sua missione profetica, che è quella di aiutare la Chiesa a dissociare la propria riforma interna morale dall'azione bellicosa delle crociate con le quali si credeva respingere la minaccia dell'Islam. Ripieno ormai di spirito evangelico, non può prestare valore agli argomenti della sapienza umana, in nome del diritto di legittima difesa, di giustizia vendicativa che la coscienza cristiana medioevale metteva avanti per giustificare la crociata contro i musulmani.

Fisso sul programma delle Beatitudini evangeliche egli ha compreso che bisognava annunciare ovunque la pace: beati i pacifici. Così per istinto divino — afferma Tommaso da Celano — Francesco diventa l'annunciatore della perfezione evangelica; e ad ogni uomo che incontra annuncia la pace: « Dominus det tibi pacem! » (23). « Quella pace che sorpassa ogni umana comprensione — scrive Bonaventura — questa pace fu predicata e donata da nostro Signore Gesù Cristo, e poi di nuovo annunciata dal nostro padre Francesco, il quale cominciava e terminava ogni discorso invocando la pace, in ogni saluto augurava la pace, in ogni contemplazione sospirava alla pace dell'estasi, sentendosi già cittadino di quella Gerusalemme, della quale il salmista, amico della pace, dice: invocate la pace per Gerusalemme » (24).

Quando fra' Giuliano da Spira scriveva l'antifona: « Pacem Salutem nuntiat / In Spiritus virtute, / Veraeque Paci sociat / Longinquos a salute », potremmo vedere un'allusione alla « pacificazione » intrapresa da Francesco tra cristiani e musulmani. I lontani dalla salvezza sembrano

(21) Ibid., nn. 5-6.
(22) II Celano, nn. 10-11.
(23) I Celano, nn. 23, 29, etc.
(24) S. Bonav., *Itinerario della mente in Dio,* trad. Melani, G., La Verna 1960, 3, 5.

essere i musulmani. Per ottenere comprensione alla sua missione profetica, Francesco ha iniziato ad annunciare la pace agli uomini cristiani; a convincerli di questa beatitudine evangelica che è la condizione per la conquista dei cuori e degli animi. La cristianità medioevale non aveva sino allora altra soluzione di fronte al mondo musulmano se non quella di rispondere alla violenza con la violenza; la difesa dai « nemici di Cristo » non poteva venire che dalla spada. Ma Francesco ha un'altra visione. Cosciente della verità di ogni parola di Gesù, egli non scopre nei musulmani dei nemici da distruggere, ma per il suo sguardo caritatevole e pacifico sa riconoscerli fratelli, creati anche essi all'immagine di Cristo, delle anime da portare a Gesù mediante la predicazione « pacifica » del Vangelo.

Occorreva « pacificare gli animi dei cristiani fra di loro », poi accenderli col fuoco della vera carità di Cristo, per convincerli a riappacificarsi anche con il mondo musulmano. Iddio ha « pacificato gli uomini con se stesso, mediante la passione e la morte di Gesù. Francesco nella meditazione del mistero della croce ha compreso che la salvezza dell'uomo si opera nell'annientamento e nella sofferenza. Iddio ha salvato il mondo non con la potenza e la violenza ma con l'umiliazione e la sofferenza del figlio. Così Francesco annuncia ad ogni uomo la pace e si sforza di seminare ovunque sentimenti di pace e di perdono vicendevole. Quando i suoi fratelli cristiani avranno compreso il valore della pacificazione evangelica, saranno già pronti ad avvicinare i musulmani riscoperti « fratelli in Cristo ed amici », per riconciliarli pure con loro.

TENTATIVI INFRUTTUOSI PER CONVINCERE LA GERARCHIA

Il crescente amore di Francesco verso la Chiesa, sposa di Cristo, lo mantiene in continuo e stretto contatto con la gerarchia ecclesiastica, per sé e per i primi suoi discepoli non chiede privilegi; ma sino dall'inizio della sua vita apostolica nell'osservanza del santo Evangelo si pose sotto la paterna protezione ed autorità del vescovo di Assisi, il quale riconoscendo la vocazione ecclesiale di Francesco si fa suo protettore e patrocinatore presso la corte di Roma.

Quando immediatamente dopo l'ordine di Cristo di ritornare ad Assisi, e per divina illuminazione conobbe il suo dovere di « servire al Padrone e non al servo », volle recarsi in visita presso il papa Innocenzo per dissuaderlo dall'intraprendere la crociata contro i musulmani, fu considerato quale pazzo e messo fuori dal palazzo lateranense. Ora dopo avere riunito intorno a sé il primo gruppo di frati suoi seguaci, annunciatori di pace fra gli uomini, dietro la presentazione del vescovo di Assisi, Francesco torna da Innocenzo per chiedergli l'approvazione e l'autorizzazione di « vivere secondo il Vangelo e di predicare ovunque » (25). Questa volta il papa l'ascoltò; per prudenza si limitò soltanto ad approvare « vocalmente » il modo di vivere di Francesco e dei suoi . Francesco non credé ancora opportuno il momento di esporre espressamente quanto Cristo stesso lo aveva

(25) I Celano, n. 15; *Legenda Major*, c. 2, n. 4.

chiamato ad operare nella Chiesa, per cambiare l'attitudine di questa nei confronti del mondo musulmano.

Nel 1212 l'esercito cristiano dei crociati riportava in Spagna la vittoria di Las Navas. Francesco si decide a partire alla volta della Spagna per andare ad evangelizzare i musulmani lì e nel Marocco. Ora che la guerra sembrava terminata con la vittoria dei cristiani, Francesco vuole essere l'annunciatore di una pace duratura e testimoniare con la sua vita e con la parola la vera carità di Gesù Cristo. Il Celano dice che Francesco, giunto in Spagna, fu colpito da una malattia, la quale non gli consentì di proseguire per il Marocco. Era così pieno di desiderio di offrire la sua stessa vita col martirio per la salvezza dei musulmani (26).

Rientrato in Italia attraverso le sue relazioni con la curia romana ha cercato di persuadere il papa dell'urgenza di ricorrere ai mezzi evangelici dell'umiltà e della carità, nel trattare con i musulmani, senza la violenza delle crociate. Forse la parola semplice di Francesco fu presa in considerazione. Per due volte infatti Innocenzo ha scritto al sultano d'Egitto al-'Adil Saif al-Din (la Spada della religione), il Saladino come lo chiamavano gli scrittori dell'epoca. Il tono delle lettere può sorprendere per la gentilezza e l'umiltà, non troppo solite nella corrispondenza con i musulmani. Il papa dichiarava di avere l'obbligo morale di fare il possibile per ottenere che la Terra Santa ritorni nelle mani dei cristiani; fa quindi appello al senso di giustizia del sultano, perché renda quello che non gli appartiene. Qualora il sultano si rifiuti, la cristianità sarà obbligata a riprendersi con le armi le terre che le appartengono. Più tardi in una seconda lettera allo stesso sultano Innocenzo lo invitava a restituire pacificamente Gerusalemme, altrimenti una nuova crociata avrebbe potuto obbligarlo a rendere la santa città costretto dalla forza. Umilmente il papa chiedeva al sultano la restituzione della città insieme allo scambio dei prigionieri (27). La lettera fu portata al Cairo dal templaro Ruggero, da un fratello ospitaliero di Gerusalemme e da un notaro della curia romana. Questa missione diplomatica, dietro la quale vi era stato l'umile suggerimento di Francesco, sembrò allora suscitare qualche speranza di compromesso: i saraceni, si diceva, erano disposti a rendere nelle mani del papa la Terra Santa e dare garanzie che non la riconquisterrebbero più (28).

Ma i suggerimenti di Francesco per tentare vie pacifiche anche con i musulmani, non trovavano molta accoglienza nella corte romana, e nemmeno nella gerarchia cattolica. Tutto ciò poteva apparire utopia, frutto di immaginazione povera e fuori della realtà. Eppure era l'autentico spirito del Vangelo che Francesco doveva fare riscoprire, sull'amore dei nemici ed il vincere il male col bene.

La delusione di Francesco fu viva allorché nell'aprile 1213 il papa faceva un nuovo appello per la crociata, dichiarando con grande precisione che il giorno della liberazione della Terra Santa sembrava ormai

(26) I Celano, n. 56; *Leg. Major*, c. 9, n. 6.

(27) *Acta Innocentii PP. III*, ed Haluscynskyj, Civitas Vaticana 1938, 444-447.; P.L. 216, 831-832.

(28) Ibid. « ... volunt Saraceni libenter reddere in manus Domini Papae Terram Sanctam, quam tenent ad opus christianorum, singulis annis volunt esse sub certo tributo Patriarchae Jerosolimitano... ».

vicino. La potenza dell'Islam, la cui durata è indicata nell'Apocalisse dal numero della bestia 666, è arrivata ormai al termine (29).

Mentre stava la Chiesa preparando il quarto concilio ecumenico Laterano indetto dal papa per il novembre 1215 e si sarebbe trattato anche della questione della terra santa, Francesco decise ancora una volta di partire lui stesso per le terre musulmane. Questa volta pensò di dirigersi verso l'Oriente nell'intento di visitare il sultano e di ricevere il martirio. S'imbarcò ad Ancona, ma la Provvidenza fece approdare la nave sulle coste della Dalmazia, determinandolo a rinunciare per il momento alla sua missione in Oriente (30).

In preparazione al concilio Francesco pensò anche a redigere una « forma di vita » da farsi eventualmente approvare come « regola » per la sua fraternità. Ed il programma di accostamento del mondo musulmano, prima di ottenere che fosse accettato e praticato dall'intera cristianità avrebbe dovuto essere enunciato e praticato per i suoi frati. Se le parole non erano riuscite a convincere, l'esempio avrebbe potuto più facilmente richiamare i cristiani alle regole del Vangelo, che la Chiesa avrebbe dovuto applicare anche verso il mondo musulmano.

IL PROGRAMMA EVANGELICO DI SAN FRANCESCO PER ACCOSTARSI AI MUSULMANI

Ovunque si andava ripetendo che « l'Islam nato con la spada, diffusosi con la spada doveva essere annientato e sparire con la spada ». Tutto questo ripugnava alla coscienza evangelica di Francesco ; egli doveva aiutare la cristianità, particolarmente la gerarchia acclesiastica, ad accettare il programma evangelico che si era fissato per se stesso e per i suoi frati, i quali avrebbero dovuto andare nel mondo musulmano per dare una vera testimonianza della potenza del Vangelo, con la vita e se necessario anche con la morte.

Nella « forma di vita » o regola, che già in gran parte egli aveva composto prima del quarto concilio Laterano, un capitolo speciale tratta: « Di coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli » (Cap. XVI). Era la prima volta che in una regola di un ordine religioso si poneva esplicitamente il problema della evangelizzazione dei musulmani, in una maniera concreta. Quando si consideri la mentalità anche ecclesiastica del tempo con tanti pregiudizi sul conto dell'Islam, occorre riconoscere che siamo dinanzi ad un intervento diretto di Dio su Francesco, affinché egli realizzasse pienamente la sua missione profetica nella Chiesa, presentando in queste parole ai suoi frati e anche a tutti i cristiani lo spirito autentico del Vangelo e la nuova attitudine di mansuetudine e di carità verso coloro che la coscienza abituale dei cristiani del tempo non sapeva vedere altro che come « i nemici della croce di Cristo » e i « profanatori del sepolcro del Signore ».

(29) *De negotio Terrae Sanctae,* P.L. 216, 818.

(30) I Celano, n. 55.

Francesco non è un sognatore o utopista; egli è ripieno della saggezza del Vangelo. Al di là di ogni giudizio umano sui fatti e sulle persone, resta sempre più sicuro il giudizio di Dio, e la potenza della sua parola. Per questo egli inizia il capitolo richiamandosi alla pagina del Vangelo sulla missione degli apostoli: « Dice il Signore: — Ecco io vi mando come pecore in mezzo ai lupi. Siate quindi prudenti come serpenti e semplici come colombe (Mat. X, 16). Perciò chiunque dei frati, mosso dall'ispirazione divina, volesse andare tra i saraceni e gli altri infedeli, vi vada con la licenza dei superiori e i superiori diano loro licenza e non li contraddicano, se li trovano idonei alla missione. Nel caso che i ministri agiscano indiscriminatamente sappiano che renderanno conto al Signore. I frati poi che vanno in missione possono comportarsi spiritualmente in due modi in mezzo ai saraceni. Il primo modo è che non facciano liti né contese, ma siano invece soggetti ad ogni umana creatura per amore di Dio (1a Petr. II, 13) e confessino pubblicamente di essere cristiani. L'altro modo è che annunzino agli infedeli la Parola di Dio quando piacerà al Signore, affinché credano in Dio onnipotente, Padre, Figlio, e Spirito Santo, e siano battezzati e divengano cristiani. Infatti se qualcuno non rinasce per l'acqua e lo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio (Giov. II, 5). Queste ed altre cose, che piaceranno al Signore, potranno dire ai musulmani e agli altri; perché dice il Signore nel Vangelo: "Chiunque mi confesserà dinanzi agli uomini, lo confessero anch'io dinanzi al Padre mio che sta nei cieli"; e "Chiunque si vergognerà di me e dei miei discorsi, il Figlio dell'Uomo si vergognerà di lui, allorquando verrà nella maestà della sua gloria, e del Padre e dei Santi angeli" » (Luc. XI, 29) (31).

Francesco nella composizione della Regola ha avuto la fortissima convinzione di essere « ispirato dal Signore », poiché scrisse nel suo Testamento: « Il Signore stesso mi rivelò che io dovessi vivere secondo la forma del santo Evangelo... E il Signore mi ha dato di dire e scrivere la Regola e queste parole puramente e semplicemente ». Dal Testamento possiamo comprendere come questo programma per l'accesso al mondo musulmano facesse parte della missione profetica che Iddio aveva affidato al Poverello. Il testo della regola anche in questo capitolo si apre con una parola del Signore tratta dal Vangelo e si chiuderà con le parole del Signore. La sapienza e la prudenza di questo mondo ne sono escluse. La rievocazione della dichiarazione di Gesù ai suoi apostoli è valida particolarmente anche per coloro che sotto l'ispirazione del Signore vorranno andare tra i musulmani e gli altri non-cristiani: « Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi! ». Alla violenza, riconosciuta qualità dei musulmani, corrisponde la immagine dei lupi; gli apostoli del Vangelo saranno come la presenza delle pecore e degli agnelli in mezzo ai lupi. La prudenza umana non può accettare una simile condizione perché sarebbe una sconcertante realtà. Il richiamo alla prudenza del serpente dovrà suggerire l'accortezza ad evitare direttamente o indirettamente qualsiasi minima offesa alla coscienza religiosa musulmana. Questo principio di carità e giustizia dovrà sempre essere tenuto vivo, poiché qualsiasi imprudenza potrebbe chiudere completamente i cuori all'accesso della grazia.

Non sempre i frati suoi figli hanno rispettato questa prudenza evan-

(31) *Regola I* - c. 16.

gelica del serpente, quando per esempio, mossi da indiscreto zelo entravano nelle moschee musulmane pensando di aprire le coscienze alla luce del Vangelo col vilipendere ed oltraggiare le cose più care per il cuore di un musulmano, la persona del profeta Muhammad ed il libro sacro del Corano, che i più ignoravano completamente (32).

La semplicità della colomba avrebbe procurato la simpatia di coloro che li avrebbero ospitati. Francesco vuole che i suoi frati vadano tra i saraceni spinti da un'autentica vocazione che venga dall'alto, poiché si dovrà realizzare un modo di vita che va al di là delle forze umane. Al tempo stesso rende responsabili i ministri dei frati qualora non lascino i propri sudditi andare là dove la volontà di Dio li chiama: i superiori diano loro licenza e non li contraddicano, se li trovano idonei alla missione!

Il programma viene delineato in due tempi. Un primo periodo, che eventualmente potrà avere la durata anche di secoli poiché « mille anni dinanzi al Signore sono come un istante », è quello dell'annuncio del Vangelo mediante la testimonianza della vita. Il Corano esalta la dolcezza ed umiltà di Gesù, imitata dai monaci cristiani (Sura 5: 85/82). La testimonianza della vita, il « gridare il Vangelo con tutta la sua vita » è il modo più efficace per manifestare Gesù Cristo. I frati non devono fare sorgere liti, né contese, ma essere invece soggetti ad ogni umana creatura, per amore di Dio. L'Islam sin dal tempo del profeta Muhammad era stato spettatore delle liti e dispute tra cristiani, ed aveva sempre poi considerate le divisioni delle varie chiese, come una maledizione di Dio, la punizione su coloro che pretendendosi seguaci di Gesù non sapevano praticare il grande comandamento della carità nemmeno fra loro. Questo impegno di non fare liti né contese, ma di rimanere sudditi anche ai musulmani, in forza della parola divina data da san Pietro (1a Piet. II, 13) deve rimettersi in tutto il suo contesto storico alfine di cogliere tutta la forza, potremmo dire, « rivoluzionaria ». Un cristiano medioevale non poteva ammettere, proprio per le dichiarazioni dei concili, di essere suddito di un'autorità civile che non fosse cristiana. Questa legge canonica sarà nuovamente riconfermata dallo stesso quarto concilio Laterano.

Dopo una lunga testimonianza di umiltà, di povertà, di dolcezza e mansuetudine, il terreno sarà più disposto ad accettare e riconoscere la grandezza delle umiliazioni ed il sacrificio del Figlio di Dio fatto Uomo. Tale modo di realizzare la presentazione del Vangelo mediante la vita è esplicitamente affermato dal secondo concilio Vaticano in un testo del decreto sulla attività missionaria della Chiesa, dove è detto: « ... si danno a volte delle circostanze che, almeno temporaneamente, rendono impossibile l'annunzio diretto ed immediato del messaggio evangelico. In questo caso i missionari possono e debbono con pazienza e prudenza, ed anche con grande fiducia, offrire almeno la testimonianza della carità e bontà di Cristo, preparando così la via del Signore e rendendolo in qualche modo presente » (33).

Questo testo mi sembra che sia da applicarsi al caso dell'Islam, nel senso stesso già visto da san Francesco.

---

(32) Cfr. Paolo VI, *Il Martirio come testimonianza soggettiva e oggettiva di fede*, - La canonizzazione di Nicola Tavelic e dei suoi compagni. *Oss. Rom.*, 22-23 giugno 1970.

(33) « *Ad Gentes* », n. 6.

Il secondo momento del programma di apostolato, delineato nella prima regola, è quello dell'esplicito annuncio della verità cristiana, mediante la predicazione della Parola di Dio: « L'altro modo è che quando vedono che piace al Signore, annunzino la parola di Dio ». Questo momento resta fissato dalla Provvidenza divina, all'ora scelta da Dio. L'ora per l'Islam resta fissata dalla paterna misericordia di Dio; all'apostolo spetta restare sempre pronto per adempiere la seconda parte di questo programma: « Allora predicheranno Dio onnipotente, padre, Figlio e Spirito Santo, e siano battezzati, perché divengano cristiani ».

Annunciare la parola di Dio, oltre la preparazione spirituale suppone anche una certa specifica preparazione intellettuale e culturale. Il primo tempo, quello della testimonianza, potrà dedicarsi allo studio della lingua e alla conoscenza dell'anima, della psicologia, della cultura e dei costumi di coloro ai quali il Signore ha inviato i suoi apostoli ad annunziare il messaggio evangelico. Iddio non è tenuto a dare miracolosamente ai suoi messaggeri il dono delle lingue.

L'annuncio della parola di Dio deve essere fatto senza offendere la coscienza degli ascoltatori; la parola di Dio è efficace per se stessa, non ha bisogno della dialettica umana, e tanto meno della disputa offensiva. Predicare le verità cristiane, è esporle con semplicità, ad edificazione dei popoli, « predicando i vizi e le virtù, la pena e la gloria con breve sermone ». I misteri della vita intima di Dio della Trinità e quello dell'Incarnazione non potranno essere accolti come conclusione di dimostrazione razionale, ma unicamente accettando la testimonianza di Dio che ce li ha rivelati.

Francesco richiama allora alle Parole di Gesù per insistere sulla maniera di presentare la verità senza orgoglio, ma con umiltà e sincerità, soprattutto con grande amore, come confessione fatta dinanzi agli uomini della propria fede cristiana, che resta sempre un dono di Dio e non una conquista della dialettica. « Queste ed altre cose, che piaceranno al Signore, potranno dire ai musulmani ed agli altri; perché dice il Signore nel Vangelo: « Chiunque mi confesserà dinanzi agli uomini, lo confesserò anch'io dinanzi al Padre mio che sta nei cieli ».

IL MARTIRIO, SUPREMA PROVA D'AMORE

« E tutti i frati — continua Francesco — dovunque si trovino, si ricordino che hanno dato se stessi al Signore nostro Gesù Cristo, e che per il suo amore devono esporsi ai nemici visibili ed invisibili; perché il Signore dice: "Colui che perderà la sua vita per me, la salverà nella vita eterna. Beati coloro che sono perseguitati per la giustizia, poiché di essi è il regno dei cieli. Se hanno perseguitato me, anche voi sarete perseguitati. Se vi perseguitano in una città, fuggite in un'altra. Siate beati quando vi odieranno gli uomini, vi malediranno e vi bandiranno e vi vitupereranno e ripudieranno il vostro nome come abominevole per cagion mia, e mentendo diranno contro di voi quanto si può dire di peggio a causa di me: rallegratevi ed esultate in quel giorno, poiché la vostra riconoscenza sarà molta nei cieli ».

Francesco aveva voluto ricordare tutti questi insegnamenti del Signore,

dopo avere esposto il suo programma di testimonianza e di evangelizzazione del mondo musulmano. Chi avesse creduto rifiutare la visione di Francesco perché umanamente inaccettabile, riascoltando la parola di Cristo stesso si dovrebbe convincere come la « sapienza celeste resta nascosta ai sapienti di questo mondo mentre è rivelata ai semplici ed ai piccoli ». Nella meditazione del Vangelo Francesco ha compreso quanto la maniera di accostare il mondo musulmano quale nemico fosse lontana dallo spirito di Cristo. Non era facile convincere i suoi contemporanei ad operare questa conversione interiore. Se speculativamente ogni cristiano, a cominciare dalla gerarchia ecclesiastica, riconosceva valide la parole di Gesù, praticamente nessuno immaginava allora che dovessero attribuirsi anche alla condotta della Chiesa nei confronti con l'Islam. L'averle inserite come chiusura del capitolo concernente « Coloro che vorranno andare tra i saraceni e gli altri infedeli », mostra quanto Francesco stimasse urgente questa riconversione allo spirito evangelico di carità e di amore anche verso coloro che apparivano nemici.

Fa appello soprattutto alla disponibilità della propria vita per testimoniare il vero amore disinteressato che deve avere un cristiano. « Tutti i frati ovunque si trovino, si ricordino che hanno dato se stessi ed hanno lasciato i loro corpi al Signore nostro Gesù Cristo, e che per suo amore devono esporsi ai nemici visibili ed invisibili ». E riprendendo le parole di Gesù terminava il capitolo: « Dico quindi a voi miei amici, non abbiate timore né impauritevi per coloro che uccidono il corpo e dopo ciò non hanno altro potere contro di voi. Guardate di non turbarvi. Poiché nella vostra pazienza guadagnerete le anime vostre. Colui che persevererà sino alla fine, costui sarà salvato ».

Francesco ha voluto sottolineare che la missione apostolica nella terra musulmana potrebbe richiedere eventualmente la testimonianza suprema dell'amore, offrendo la propria vita anche alla morte, realizzata in unione al sacrificio di Cristo, per la redenzione dei nostri fratelli musulmani. Così proprio perché talvolta i musulmani potrebbero farci soffrire ed infliggerci dolore e morte — secondo Francesco — non si devono considerare « nemici » come ordinariamente si pensa da tanti cristiani; ma essi devono essere considerati i nostri più cari amici, e dobbiamo amarli moltissimo: « Amici igitur nostri sunt, ... quos multum diligere debemus ... » (34).

Tutto questo programma, culminante nella disponibilità della offerta della propria vita mediante il martirio, era la risposta pratica data da Francesco a tutti coloro che gli obiettavano la « cattiveria dei saraceni », dei « nemici della croce di Cristo » i quali si ostinavano a rifiutare il Vangelo. Vedendo tutto nella luce di Cristo, Francesco vedeva anche il mondo musulmano in questa stessa luce e riscopriva alla cristianità medioevale una grande verità che nella Chiesa era rimasta oscurata: anche i musulmani sono nostri fratelli in Cristo.

---

(34) « Attendamus, omnes fratres, quod dicit Dominus: *Diligite inimicos vestros et benefacite his qui oderunt vos.* Nam et Dominus noster Jesus Christus, cuius vestigia sequi debemus, traditorem suum vocavit amicum, et crucifixoribus suis sponte se obtulit. Amici igitur nostri sunt omnes illi qui nobis iniuste inferunt tribulationes et angustias, verucundias et iniurias, dolores et tormenta, martyrium et mortem; quos multum diligere debemus, quia ex hoc quod nobis inferunt, habemus vitam aeternam ». (*Regula I*, c. 22).

UNA NUOVA PROVA E SOFFERENZA PER IL CUORE DI FRANCESCO

Il testo dei primi capitoli della Regola-non-bollata, compreso quello dove si esponeva il programma di apostolato per il mondo musulmano, era già stato redatto dal santo prima del quarto concilio Lateranense; forse egli sperava che il concilio confermasse solennemente l'approvazione dell'ordine data da Innocenzo III soltanto verbalmente (35). Del programma missionario Francesco non aveva parlato soltanto con i suoi frati, ma certamente anche con i suoi protettori e simpatizzanti della corte romana, specialmente il cardinale Ugolino. Si augurava che il concilio riscoprisse la via evangelica verso il mondo musulmano ed abbandonasse l'idea di una nuova crociata. Le aspirazioni ed i voti del profeta inviato alla Chiesa principalmente per richiamarla alla vocazione evangelica di umiltà e mansuetudine, non trovarono accoglienza né furono prese seriamente in considerazione.

Il 1 novembre 1215 Innocenzo III apriva il concilio. Il papa non aveva mai rinunziato a considerare la crociata armata per la liberazione della terra santa quale parte del programma di riforma interiore della Chiesa stessa. Sino dal discorso inaugurale egli accennò al « passaggio ultramarino » cioè alla crociata per la liberazione della Gerusalemme terrestre dalle mani degli infedeli, richiamandosi ai testi del profeta Geremia, descrisse la profanazione dei luoghi santi fatta dagli « Ismaeliti, figli della schiava Agar », i musulmani. Al termine del concilo fu promulgato un decreto speciale col quale si fissava la data della crociata per l'anno 1217. Il papa personalmente avrebbe guidata la crociata (36).

Certamente Francesco non aveva alcun titolo per assistere al concilio; tuttavia non poteva rimanere estraneo ad un evento così importante della vita della Chiesa. Avrà presentato il suo programma di apostolato per indurre almeno alcuni padri conciliari a rivedere le idee correnti nella cristianità sul conto di come comportarsi dinanzi al mondo musulmano. La presa di posizione solenne da parte del papa e dell'assemblea conciliare, espressa nel decreto sulla riconquista della Terra Santa, fu senz'altro una grande prova ed un grande dolore al cuore di Francesco, che proprio era il profeta inviato alla cristianità per cambiare la visione bellicosa della crociata armata. Egli avrebbe dovuto aiutare a dissociare la riforma morale della Chiesa dalla crociata; ma allora il profeta non fu ascoltato. Il santo sembra più fiducioso in Dio, e non pensa che la sua azione debba essere votata al fallimento. Sa che il papa per reclamizzare e liberare ciò che chiama « l'eredità » del Signore, la Terra Santa, e per trascinare con più slancio tutto il mondo cristiano alla crociata armata, si era deciso a guidare egli stesso la spedizione.

E la provvidenza si adopera attraverso vari eventi a dissociare la

(35) Secondo la più recente analisi critica fatta dal P. David E. Flood: *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl/Westf. 1967, 105-140, il Prologo e nei suoi lineamenti generali i capitoli 1-17 esistevano precedentemente il Concilio Laterano IV (1215). Mentre i cc. 18-10 si devono considerare come effetto del Concilio. I cc. 21-23 sono stati aggiunti posteriormente.

(36) Héfèle-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 5, 2, Paris 1913, 1321-1323.

riforma morale della Chiesa dalla spedizione militare della crociata, come l'aveva voluta il papa ed il concilio. Innocenzo III difatto muore a Perugia il 16 gennaio 1216. Secondo la testimonianza di fra Tommaso Eccleston, Francesco si trova a Perugia al momento della morte del papa. Aveva forse tentato di intervenire direttamente presso il papa, in nome di Dio, per indurlo a cambiare la decisione della crociata, che il santo sapeva non essere volontà di Dio. Egli si era offerto per andare personalmente con i suoi frati presso il sultano d'Egitto per tentare l'unica azione pacifica che la Chiesa poteva intraprendere secondo lo spirito del Vangelo. Anche il beato Gregorio X, e ancora più tardi Pio II, come Innocenzo III si erano messi in marcia per andare essi stessi a dirigere la crociata contro i musulmani, ma pure essi morirono per la via. Alla fine del secolo XII fra' Salimbene Adami da Parma riportando la morte di papa Gregorio X si chiedeva se non fosse stato contro la volontà di Dio cercare di riscattare il santo Sepolcro. Come già l'abate Gioacchino da Fiore, Salimbene constatava che ogni sforzo, fatto dai papi mediante le crociate, era di fatto fallito (37). Un papa, vicario di Cristo, non avrebbe potuto tornare a Gerusalemme, la città della pace, sotto le insegne della guerra, a capo di un esercito militare trionfante con la violenza, ma unicamente quale mite e pacifico « pellegrino », come ha fatto Paolo VI.

La morte di Innocenzo III, per un uomo così ripieno di spirito di fede come Francesco, fu un « nuovo segno divino » che la crociata, tanto insistentemente richiesta dal papa, non era affatto nella volontà di Dio.

APPELLO DI FRANCESCO PRESSO IL NUOVO PAPA ONORIO III

Il nuovo papa, Onorio III, qualche giorno dopo la sua incoronazione, inviò a tutta la Chiesa una lettera per la realizzazione della crociata, secondo le disposizioni del concilio Laterano e il desiderio vivo del suo predecessore. Onorio assicurava di voler continuare la linea di Innocenzo, convinto anche lui della necessità di riconquistare la terra santa.

Francesco deve pure continuare la sua missione profetica, e si adopererà per convincere il nuovo papa ad intraprendere una nuova via per le relazioni con il mondo musulmano, secondo il programma dettagliato nella prima regola.

Gli antichi biografi del santo, fra Tommaso da Celano, fra Giuliano da Spira e poi Bonaventura riferiscono un fatto che appare un po' misterioso: Francesco chiede di parlare al papa ed ai cardinali. Il cardinale Ugolino, protettore del santo, preoccupato dell'argomento di cui questi vuole esporre, insiste, al fine di poterlo controllare, perché il santo scriva

(37) « Credo revera — nescio si decipior — quod propter ista duo, quae iste papa (Gregorio X) attemptavit, Deus tulit eum de medio, quia non est voluntatis divinae, quod de cetero Imperator aliquis surgat post Fridericum... Non videtur etiam Voluntatis esse divinae, quod Sepulcrum recuperetur, quia multi hic atemptare volentes in vanum reperti sunt laborasse... Quod contra Voluntatem Divinam sit quod Sepulcrum Domini recuperetur modo ». (*Cronica*, ed. Bernini, Bari 1942, 712, 713).

tutto quello che desidera dire. Dal contesto della scena narrata dal Celano si vede bene che si tratta di un argomento molto importante, e non di un problema concernente la primitiva fraternità. Francesco, nella sua umiltà, non avrebbe pensato davvero a disturbare il papa ed i cardinali della curia romana per qualche bega fratina del suo nuovo ordine. Qui appare invece che si tratta di un argomento delicato riguardante tutta la Chiesa, l'intera cristianità, l'avvenire della predicazione del Vangelo al mondo musulmano. E' in questo contesto che si devono comprendere le preoccupazioni del cardinale Ugolino. Egli come il papa e la maggior parte della gerarchia ecclesiastica, era convinto che la conquista di Gerusalemme fosse un dovere di tutta la cristianità, e che l'unica soluzione della Chiesa in quelle specifiche circostanze fosse l'uso della spada, cercando di vincere militarmente la potenza musulmana mediante la crociata. La crociata voluta dai papi e dal concilio era secondo molti cristiani voluta proprio da Dio. Eppure il cardinale Ugolino non metteva in dubbio che Francesco fosse condotto dallo spirito di Dio ed avesse avuto dalla Provvidenza una missione evangelica per aiutare la Chiesa nella sua riforma. Francesco poteva essere proprio il « profeta dell'ora »; il messaggio che egli voleva esporre a nome di Dio ai responsabili della Chiesa, papa e cardinali, riguardava troppo da vicino l'impegno così solennemente preso dal papa e dal concilio indicendo la crociata. La morte di Innocenzo poteva essere un « segno » visibile e chiaro che i disegni di Dio erano diversi, avrebbe potuto essere un richiamo al papa successore ed ai cardinali per riflettere. Il messaggio di Francesco doveva essere ascoltato. Per queste considerazioni il cardinale Ugolino, pure pretendendo dal santo una grande prudenza, avrebbe dovuto facilitargli di parlare.

Nell'interesse della Chiesa Francesco era venuto a Roma — scrive il Celano — desideroso di parlare al papa Onorio ed ai venerabili cardinali. Avendo saputo la cosa il cardinale Ugolino, vescovo d'Ostia, il quale aveva una speciale venerazione per il santo, pieno di timore ma al tempo stesso di grande gioia, ne ammirò il fervore, la semplicità e la purezza. Fiducioso nella bontà di Dio, il quale viene incontro a tutte le necessità di coloro che lo amano, il cardinale introdusse Francesco dinanzi al papa Onorio e ai cardinali. Il santo ricevuta la benedizione e l'autorizzazione a parlare dinanzi a sì alta udienza, cominciò con tanto fervore di spirito e tanto coraggio che riuscì a commuovere l'assemblea sino al pianto. Molti erano veramente toccati dalla grazia divina ed ammiravano la costanza ed il coraggio del santo. Il cardinale Ugolino rimaneva come sospeso dal timore, e pregava continuamente Iddio, affinché gli astanti non disprezzassero la semplicità del santo (38).

Si è creduto che Francesco fosse venuto a Roma per parlare della sua fraternità. L'equivoco è nato dalla frase usata dal Celano: « Causa religionis poscente », e la parola « religione » viene riferita all'ordine, mentre come in altre espressioni usate dal Celano deve riferirsi alla Chiesa, sposa di Cristo (39). Per una questione della fraternità francescana non si vede perché gli assistenti si commovessero tanto sino al pianto, ed il cardinale Ugolino pregasse perché gli altri non disprezzassero la semplicità di Fran-

(38) I Celano, n. 73; *Leg. Maj.*, c. 12, n. 7.
(39) Esser, K., *Thèmes Spirituels*, Paris, 1958, 144, n. 26.

cesco il quale voleva convincere di sostituire alla violenza della crociata, la mansuetudine e la carità veramente fraterna anche verso ai musulmani, « amici e fratelli nostri »! I biografi hanno riferito l'episodio per mettere in rilievo l'intervento dello Spirito di Dio nelle parole del santo; possono avere taciuto l'argomento, poiché al loro tempo esprimere chiaramente il pensiero autentico del santo come avversario della crociata poteva sminuire agli occhi dei contemporanei la grandezza di Francesco. Il Medio Evo ed anche i secoli seguenti erano estranei ancora alla visione evangelica di un avvicinamento pacifico del mondo musulmano per annunciargli il Vangelo.

Francesco pure commovendo l'assemblea, non riuscì a convincere né il papa né i cardinali. La voce profetica non era in quelle circostanze facilmente valutata o riconosciuta immediatamente; la visione di Francesco apparve assai discutibile nel suo vero significato. Ma lo Spirito del Signore gli suggerisce altri mezzi per tentare di allontanare i cristiani dall'arruolarsi nella crociata. Molti infatti si arruolavano per pietà, nel desiderio di acquistare l'indulgenza plenaria.

ASSISI « NUOVO ORIENTE » E L'INDULGENZA DELLA PORZIUNCOLA

Il beato Urbano II, per la prima volta, nel concilio di Clermont del 1095 aveva istituito e concesso l'indulgenza plenaria a coloro che fossero partiti « crociati » alla liberazione di Gerusalemme. In seguito papi e vescovi dopo il secolo XII aumentarono la distribuzione delle indulgenze « parziali »; l'indulgenza plenaria rimaneva solo quella annessa alla « crociata orientale »; perciò sino a san Francesco l'indulgenza plenaria rimase essenzialmente condizionata al pellegrinaggio a Gerusalemme ed alla crociata violenta contro l'Islam.

Ispirato dal suo amore per la pace e per la Vergine degli Angeli, Francesco chiede al Signore, mediante l'intercessione di Maria e l'approvazione del papa, che per l'acquisto dell'indulgenza plenaria, cioè per ottenere il perdono completo dei residui della colpa e della pena non occorre più andare come crociato per liberare Gerusalemme. Di fatto il santo non appare interessato né al santo Sepolcro, né alla città di Gerusalemme. In tutti gli scritti suoi, non una sola volta viene ricordata la città santa.

Se si pensa quanto il tema della « liberazione » della Palestina riecheggiasse continuamente nella coscienza cristiana, specialmente dopo l'entrata di Saladino, e se si considera l'importanza per la liberazione della Terra Santa attribuitta da Innocenzo III e dal concilio Laterano per la riforma della Chiesa, il silenzio di Francesco è quanto mai significativo. Francesco non è interessato alla liberazione della santa città, né al pellegrinaggio al santo Sepolcro, che sa in possesso ormai dei musulmani. Per comunicazione divina ha compreso che i disegni di Dio sono diversi da quelli degli uomini. La Gerusalemme terrestre rimane legata ad un destino di benedizione per gli ebrei dispersi che vi faranno un giorno ritorno come alla terra dei loro padri, e per i figli di Abramo della linea di Ismaele, l'escluso, i musulmani. Egli sa che dopo l'ascensione di Cristo al cielo e la pentecoste ogni cristiano deve essere interessato alla ricerca della Geru-

salemme celeste e che la Chiesa nel sacramento dell'Eucarestia possiede un tesoro molto più prezioso per le pietre le quali accolsero il corpo morto di Gesù per solo tre giorni. La fede e la venerazione che Francesco porta al santissimo sacramento dell'altare gli ha fatto capire la relatività della venerazione dei luoghi santi. Le anime dei musulmani per le quali Gesù è morto sono ai suoi occhi molto più preziose e degne di rispetto e venerazione delle pietre e della terra che Gesù aveva calpestato in Palestina. L'indifferenza per lui ai « pellegrinaggi » in Terra Santa, alla crociata, deve essere vista in relazione all'importanza che egli attribuisce alla salvezza dei musulmani, per i quali Cristo ha versato il suo sangue (40).

Francesco immagina la trasposizione della Terra Santa ad Assisi. « Nuovo Oriente » è chiamato Assisi da Dante, perché « nacque al mondo un sole »! Ma « nuovo Oriente » perché Francesco, per distogliere in qualche modo il mondo cristiano dal disturbare i musulmani, ormai padroni della Terra Santa, trasferisce spiritualmente il « pellegrinaggio » a Gerusalemme, nel pellegrinaggio ad Assisi. L'indulgenza della Porziuncola che egli ha ottenuto dal papa Onorio vuole sostituire quella dei « crociati »; i pellegrini verranno « disarmati » nel nome di Colui che fu sempre « senza armi », in spirito di penitenza, distaccati dalle cose terrene, opereranno corrispondenti alla grazia del Signore quella riforma della Chiesa che Francesco vede dissociata dalla « crociata ultramarina ».

E' significativo che il Celano applichi alla Chiesetta della Porziuncola vari testi biblici che si riferiscono al Tempio di Gerusalemme. Egli sembra abbia intuito l'intenzione di Francesco di fare convergere ad Assisi verso la Porziuncola, i pellegrini che speravano recarsi in Terra Santa. In questo stesso senso va interpretato il significato della ricostruzione della scena del Natale a Greccio, che così realizza una « nuova Bethlemme ». Più tardi il trasporto spirituale della « Casa di Nazareth » a Loreto rientra nello stesso spirito di Francesco.

Che l'indulgenza della Porziuncola, col pellegrinaggio alla chiesetta di santa Maria degli Angioli, nuovo tempio di Gerusalemme, nel Nuovo Oriente che è diventato Assisi, sia stata creduta un tentativo « di distruggere l'indulgenza crociata », lo videro subito quei cardinali che obbiettarono al papa contro la concessione di un così inaudito privilegio (41).

In questo contesto storico, della missione profetica del santo tendente ad arrestare il movimento delle crociate militari contro i musulmani, si comprende il valore di privilegio straordinario che Onorio III intese dare ad una così sorprendente eccezione a tutte le regole seguite dai papi.

Qualche mese più tardi, il 24 luglio 1217 Onorio III, mediante una lettera indirizzata agli arcivescovi di Genova, Brindisi e al legato pontificio per la crociata, in Messina, dichiarava espressamente la sua proibizione, diretta a tutti i crociati e a coloro che avrebbero partecipato alla crociata, di recarsi in pellegrinaggio al santo Sepolcro in Gerusalemme.

---

(40) « ... si Sepulcrum, in quo per aliquod tempus jacuit, veneratur; quantum debet esse sanctus, justus et dignus, qui non jam moriturum, sed in aeternum victurum et glorificatum, in quem desiderant Angeli prospicere, contrectat manibus, corde et ore sumit, et aliis ad sumendum praebet? » (*Epist. 2, Opuscula S.P.N. Francisci,* 102-103).

(41) « Domini Cardinales qui aderant tunc responderunt: *"Videte, Domine, quoniam si huic talem indulgentiam exhibetis, ultramarinam destruitis"* ». Acta Ordinis Minorum, 14 (1895), 139.

Il papa incaricava i tre prelati di proibire, sotto pena di scomunica, detto pellegrinaggio; il motivo era che l'accesso a Gerusalemme allora sotto dominio musulmano doveva essere ottenuto col pagamento di un tributo, il quale finiva per « arricchire i nemici di Cristo » (42).

FRANCESCO PARTE PER L'EGITTO

Onorio III ha realmente sospettato che Francesco portasse alla Chiesa un messaggio profetico? Non gli era facile disimpegnarsi dalla crociata, tanto insistentemente dichiarata necessaria, e sanzionata dal quarto concilio Laterano. Il papa tuttavia non sembrava più troppo entusiasta; non potendo annullare quanto ormai stava organizzandosi, secondo i piani del predecessore Innocenzo III e del concilio, egli cerca di ridurre il piano strategico ad una spedizione militare contro l'Egitto. Nel settembre 1217 i primi contingenti cristiani, scarsamente equipaggiati, si trovano già nel territorio della terra Santa, rimasto ancora sotto il dominio dei « Franchi ». Nella primavera del 1218 il re di Gerusalemme, Giovanni di Brienne prende il comando, e tenta di occupare Damiata, considerata città chiave dell'Egitto. In Europa giungono notizie contrastanti: chi parla dell'ormai imminente distruzione della potenza musulmana, altri invece insiste sul grave rischio di un'avventura le cui funeste conseguenze sarebbero irreparabili. Non ostante tutto Onorio restava profondamente convinto che per l'onore di Dio e a lode di Cristo e del nome cristiano gli eserciti musulmani sicuri solo della forza del loro numero, ma lontani dal vero Dio, sarebbero stati completamente sconfitti (43).

In una visione teologica della storia, tutte queste contingenze apparirono in dimensioni ben diverse. Tutti gli sforzi della cristianità di riconquistare Gerusalemme. L'assedio di Damiata e poi l'effimera temporale conquista della città, non significò la distruzione della potenza militare musulmana, e tanto meno la sparizione dell'Islam come si riprometteva il bellicoso cardinale Pelagio Galvan, vescovo di Albano, sulla cui responsabilità gli storici fanno ricadere la disastrosa fine della quinta crociata (44). La cristianità non era nell'alternativa — come avevano creduto il papa e molti altri — di vincere o di perire. La disfatta della crociata avrebbe dovuto invece far riconoscere il valore del messaggio profetico di Francesco.

Ora Francesco tenta di agire col suo esempio, organizzando la missione evangelica presso i musulmani. Con l'autorizzazione papale contenuta nella lettera di Onorio *Cum dilecti* dell'11 giugno 1219, insieme ad un gruppo di compagni, frati destinati alla missione d'Oriente, alla fine di giugno

(42) Basetti-Sani, G., *San Francesco è incorso nella scomunica? Una bolla di Onorio III ed il supposto pellegrinaggio del Santo a Gerusalemme,* Arch. Franc. Hist., 65 (1972), 3-19.

(43) « ... Unde speramus tantum auxilium vobis Domino largiente in proximo affeturm, quod, Gentes quae Dominum non noverunt sed in sua sola numerositate confidunt, ante vestra faciem conterentur ad laudem et honorem Christi ac nominis Christiani. Interim igitur vos sicut fideles servi et strenui milites Christi, firmi et constantes estote... » (*Epist. saec. XIII e Regestis Pontif. Romanorum,* Mon. German. Hist., S. S., t. I, 56-57).

(44) Donovan, C., *Pelagius and the Fifth Crusade,* Philadelphia 1950, 31; Basetti-Sani, G., *Per un dialogo cristiano musulmano,* Milano 1969, 348-361.

si imbarcò da Ancona, giungendo in Egitto alla fine di luglio o i primi di agosto. Frate Elia, allora ministro della provincia dell'Oriente, aveva dato come speciale compagno ed interprete al serafico padre, fra Illuminato da Rieti che già precedentemente sembra fosse stato in Oriente (45).

Francesco non fu soltanto un poeta, ma un autentico spirito evangelico, realista e pratico; fu il profeta che doveva aiutare la Chiesa a comprendere il dovere della missione apostolica verso le anime musulmane. Giunto a Damiata, nel campo crociato fu sorpreso di constatare, insieme ai conti, baroni, marchesi e soldati, « una grande quantità di vescovi, preposti e chierici ». Nella sua profonda fede cattolica sapeva che ai vescovi, successori degli apostoli, incombe soprattutto il dovere di predicare il Vangelo e curare la propria diocesi. Lì li trovava in mezzo ai soldati, preoccupati di assistere al gioco della guerra per rallegrarsi alla sperata sconfitta del nemico. Essi avevano lasciato la cura pastorale delle loro anime. Se questo abbandono fosse stato dettato dalla ansia apostolica di predicare il Vangelo ai musulmani, Francesco lo avrebbe compreso e ringraziato il Signore. Come la violenza, l'ingiustizia, l'immoralità della guerra, l'uomo che cerca l'uomo quale nemico per ucciderlo, mentre non sa più riconoscervi l'immagine di Dio: tutto questo sembrava che quella presenza dei successori degli apostoli lo approvassero e lo benedicessero! Francesco che dopo la chiamata di Cristo sulla via di Spoleto era divenuto « miles Christi » secondo lo spirito di Paolo aveva fatto ogni sforzo per convincere gli uomini alla pace. Ora dinanzi a quei guerrieri « segnati del segno della croce », a quei vescovi, preoccupati di incitare alla violenza e alla ferocia distruttiva i crociati in nome di Gesù che aveva loro chiesto di imparare ad essere miti e pacifici, Francesco ha compreso tutta la difficoltà di convincere quella gente. Lui povero, senza alcun titolo speciale, senza alcuna missione speciale avrebbe potuto arrivare ad innalzare quei cristiani al suo ideale di imitazione totale di Gesù, nella mitezza, nella generosità di riconoscere i musulmani, non più i nemici, ma gli amici ed i fratelli da amare?

Spettatore delle atrocità che i cristiani commettevano e di quelle che erano loro inflitte dai musulmani, Francesco si decise a presentarsi al legato papale, il cardinale Pelagio Galvan, per persuaderlo, insieme ai vescovi e ai capi militari, di non attaccare battaglia ed accettare le proposte di tregua avanzate dal sultano Melek el Kamel. Egli chiede di poter visitare personalmente il Sultano; ma Pelagio, con rude franchezza, rispose che mai glielo avrebbe permesso, poiché lui ed il suo compagno fra' Illuminato sarebbero andati incontro a morte certa. Francesco non si dette per vinto. Prima di andare dal sultano continuerà ad adoperarsi per persuadere i capi crociati per una lunga tregua che possa loro permettere delle trattative di pace, già a più riprese proposte dal sultano e che il re Giovanni di Brienne credeva potersi accettare, mentre il cardinale Pelagio continuava a rifiutarle (46).

(continua)

GIULIO BASETTI-SANI

(45) I Celano, n. 57; *Leg. Maj.*, c. 9, n. 7.

(46) Cfr. Basetti-Sani, G., Per un dialogo etc., 340-350.

UTOPIA E RIVOLUZIONE

L'*Utopia* di Tommaso Moro, nella storia del pensiero politico, rappresenta la linea alternativa a quella che nel XVI secolo cominciava a delinearsi e a prendere corpo come sistema borghese (1). Non c'è dunque una linea unitaria nello sviluppo del pensiero politico sollecitato dalla crisi della civiltà cristiana feudale del medioevo. Essa appare come duplicata e destinata a rimanere tale. Ché l'umanesimo, con la componente deista sul piano della religione, quella relativistica adogmatica e antidogmatica sul piano della teologia ed infine quella assolutista sul piano della concezione dello Stato, alimentata dalla riscoperta della filosofia platonica, pur riuscendo a renderla inefficace nella realtà storica, non cancellerà l'impronta dell'umanesimo cristiano nemmeno nel ciclo intero dello sviluppo storico alla cui origine l'umanesimo stesso si situa. Certamente da ciò non è possibile dedurre nel corso della storia una conservazione del concetto autentico di utopia, concetto che contribuì a fare dell'umanesimo cristiano inglese un movimento culturale con caratteristiche proprie (2), mentre è possibile riconoscere a quella prima utopia moreana una immutata capacità a ricalarsi nella vita della cultura (3) in ragione del fatto che essa, pur fecondando la storia, non ha ottenuto una sua storia, non si è, cioè, contemplata come realtà. Questa assenza di risultato, nella storia, costituisce il principio peculiare della utopia moreana, questo è il punto che deve essere accolto come positivo (4).

L'affermazione evidentemente contrasta con le opinioni che, di qui, nascono e che si esprimono quando si sostiene l'astrattezza della utopia, la sua appartenenza ad un mondo irreale e fantastico (5). In verità l'uto-

---

(1) P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, vol. I Paris 1951; tr. it. Bari 1963. André Prévost, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Lille, 1969. - Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York, 1950; tr. it. Bologna 1967. - R. W. Chambers, *Thomas More*, London, 1935; tr. it. Milano 1965. - W. Abbundo, *Tommaso Moro*, Napoli, 1962: in appendice è contenuta la prima tradudione italiana dell'*Utopia*. - G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, vol. III, Bologna, 1964.

(2) Tale tesi è sottolineata da E. Cassirer, *La Rinascenza Platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge* », Firenze, 1947 - Le linee dell'umanesimo enriciano, nel quadro dei rapporti culturali italo inglesi, sono esposte da S. Rossi, *Ricerche sull'Umanesimo e sul Rinascimento in Inghilterra*, Milano, 1969.

(3) Un'ampia documentazione sui più recenti contributi intorno al tema dell'utopia si trova nella rivista *Concilium*, Brescia, I, 1969. Nella medesima, anche l'interessante articolo « Pensiero utopico e umanità concreta », Brescia, 5, 1972.

(4) Per ulteriori chiarimenti, rinviamo al nostro studio « Il segreto dell'Utopia », *Renovatio*, Genova, 3, III, 1968.

(5) A. L. Morton, *The English Utopia*, London 1952; tr. francese, Paris 1964, sostiene: « Il s'en suit cependant, que ce n'était pas avant les temps modernes que l'"Utopie" pouvait être comprise vraiment. Jusqu'à la naissance du socialisme scientifique

pia ha in sé una doppia determinazione; può essere presa in considerazione come un risultato nella storia, al pari di una dottrina politica, di una ideologia, oppure come il risultato della storia, il compendio finale di tutta l'esperienza storica dell'umanità. L'*Utopia* di Tommaso Moro è una figurazione che appartiene al secondo modo d'intendere l'utopia; ma essa non è un insieme di istituzioni che, tenuto conto di quelli che sono i bisogni dell'uomo e della società, ne prospetti la soluzione e poi si affidi ad un qualsiasi meccanismo di progresso storico che determinerebbe, senz'altro, fuori d'ogni volontà, la sua realizzazione.

Ciò che contraddistingue l'utopia moreana è che il trapasso della sua determinazione nella sua realizzazione è mediato dalla pienezza della legge naturale, espressa come conversione collettiva; allora la giustificazione storica di una sua possibile vigenza, se da un lato astrae dal gioco estrinseco delle forze storiche, dall'altro risiede in un tranquillo prodursi della storia, ma nel superamento dello scarto tra ragione e storia, tra principio e fatto, sì che tra essi corra un rapporto di omogenea correlazione. Questa opera è il risultato storico, tangibile della conversione collettiva. In questo senso si può chiamare utopia la piena emersione storica della legge naturale, la estrinsecazione sul piano storico del principio razionale di organizzazione della società.

Ma ciò che abbiamo detto sussistere nella forma della universalità (equivalenza utopia/legge naturale) può anche essere elaborato come singolarità concreta, cioè, come ideologia (equivalenza utopia/ideologia). Questa seconda, diversa, ulteriore determinazione del concetto di utopia non appartiene tanto al socialismo utopistico che, pur nella variegata composizione delle dottrine, mantiene nel suo insieme un carattere di generalità e di astrattezza, quanto al marxismo come tale. Curiosamente, sebbene con il marxismo si chiuda formalmente il tempo delle utopie (6), non è meno vero però che esso abbia preso possesso, almeno in parte, della sfera teoretica legata all'utopia (7). Il marxismo, infatti, può essere considerato il tentativo, fallito sul piano storico, di fondere l'utopia come singolarità con l'utopia come universalità. Il concetto di proletariato come « classe universale » (8) che realizza, venuto meno lo Stato, il regno della perfetta libertà, svela e reca in atto proprio l'esigenza di tradurre l'azione storica della classe nella esistenza di una realtà universale. Ma se poi pensiamo che,

---

ce ne fut rien de plus qu'un rêve, une jolie fantaisie » (p. 61). - Sull'argomento anche Robbin S. Johson, *More's Utopia, Ideal and Illusion*, London, 1969. - G. Ritter, *Die Damonie Der Macht*, im Verlag R. Olenbourg, München, 1948; tr. it. Bologna 1968 scopre nell'utopia il realismo proprio di una politica di potenza e conseguentemente, interpreta *Utopia* « come un genuino stato di potenza e di predominio » (p. 95).

(6) Una analisi critica del socialismo utopistico è già contenuta nell'ultima parte del *Manifesto del partito comunista;* trent'anni dopo Engels rinnoverà la confutazione del socialismo utopistico nella terza parte dell'*Antidühring*, rielaborata poi nel saggio *Il socialismo dall'utopia alla scienza* tr. it. Roma, 1970.

(7) Se il « non ancora » può essere ad un tempo utopia e profezia, allora entrambe queste categorie si ritrovano nel marxismo. Significative in tal senso sono le pagine di G. Baget-Bozzo *Chiesa e utopia*, Bologna 1971 (edizioni del Mulino), pp. 22-24.

(8) Sul concetto di « classe universale » in Marx, in antitesi con quello elaborato da Hegel, recentemente, S. Avineri *The Social and Political Thought of Karl Marx*, London 1968; tr. it. Bologna 1972 (pp. 73-86).

nella visione marxista, la natura umana è il prodotto della storia e qui, certamente, non può aver parte un concetto di legge naturale, vedremmo quanto largamente possa essere degradata quella connessione con una futura realtà universale e come questo ricacci, in sostanza, il marxismo nei limiti di una ideologia.

La limitazione del marxismo libera il concetto autentico dell'utopia perché quel tanto di utopico che è in esso, anche se rimane pur sempre la sua causa efficiente, l'universale del suo mondo concreto, scompare nelle forme più determinate della sua ideologia. Per questo il superamento del sistema borghese sta oltre il marxismo e ciò motiva il ritorno della cultura a riflettere sull'utopia. Del modo di coglierne lo sviluppo offriamo qui di seguito un breve profilo storico-dottrinale.

* *

Il concetto di legge naturale nasce dagli stoici (9) e indica un ordine immanente sicché, in sostanza, lo stoicismo poco differisce, nel suo fondamento metafisico ultimo, dall'epicureismo (10). Ma al di là di questa analogia di base che non evitò, per altro, le più numerose opposizioni tra le due correnti filosofiche, la filosofia stoica e quella epicurea puntano entrambe sulla negazione del platonismo, cioè non riconoscono l'esistenza di un mondo assoluto e spirituale con cui lo spirito umano entra in comunicazione come la sua ultima e vera realtà.

Sotto questo aspetto il cristianesimo si pone come la negazione della metafisica stoica e se esso accoglierà il concetto di legge naturale non lo farà, evidentemente, in riferimento a quel sistema metafisico, ma secondo un concetto di cultura corrente di giusto, universale e razionale. Conseguentemente a questo concetto di legge naturale, poggiante su una concezione della natura assimilabile ad un monismo panteista, lo stoicismo elabora anche un concetto puramente interiore di moralità: la sapienza e la virtù, in una parola la saggezza, consiste nel saper comprendere ed accettare la necessità del mondo e conservare il senso spirituale della dignità di sé, che nessuna speranza ultraterrena può fondare.

Proiettato su un piano sociale, dunque, il concetto di legge naturale assume una fisionomia profondamente conservatrice. A ciò conduce la sua prima elaborazione metafisica; il mondo del fatto coincide compiutamente col mondo del principio. Per la presenza di tale assunto, le dottrine stoiche non saranno che episodicamente accolte da pensatori cristiani, e ciò che, di esse, si integrerà nel patrimonio cristiano, sarà piuttosto il criterio di un'analisi di costume legato alla retorica della virtù. Da questo angolo visuale sono i padri latini che stringono un rapporto più saldo con la filosofia stoica (11) benché si tratti di uno stoicismo, quello di Cicerone e di Seneca, che rappresenta il termine di mediazione, più spoglio dei suoi

(9) L'opera fondamentale sullo stoicismo è quella di Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1959; tr. it. Firenze 1967.

(10) Della polemica tra stoici ed epicurei si trovano spunti in M. Pohlenz, *op. cit.* p. 510. Una totale opposizione tra stoici ed epicurei è avvertita da Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1960, pp. 289-303.

(11) M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957.

presupposti metafisici e più raccomandato ad affermazioni ed analisi etiche. I veri termini del dialogo filosofico cristiano saranno, invece, il platonismo e l'aristotelismo, quest'ultimo, in particolare, più accostabile ad un concetto di legge naturale in senso metafisico e meno secondo una prospettiva etica.

Il concetto di legge naturale si dimostrava tuttavia troppo necessario alla sintesi teologica per non trovare in essa una sua opportuna collocazione. Per definire il concetto di grazia si palesava necessario definire quello di natura. Tanto più da quando lo sviluppo della teologia sacramentaria aveva portato anche il pensiero cristiano occidentale a sottolineare il concetto di grazia come quello di una realtà infusa nell'anima (12). Ciò spingeva a concepire la grazia come sopranatura, come indebita alla natura; di qui è avvertita la necessità di definire maggiormente ciò che è proprio della natura, ciò che inerisce alla natura. A questo proposito soccorre il concetto di legge naturale. Tommaso, che elabora, con tanta chiarezza, il concetto di grazia come abito reale infuso, espone anche una dottrina totale dell'organismo etico umano che muove appunto dalla legge naturale per salire alla legge evangelica, alla grazia dello Spirito Santo (13).

In primo luogo, Tommaso espone un concetto di legge generico che trae origine dalla considerazione della comunità politica; non è né il cosmo né l'uomo interiore che gli forniscono il materiale per questa definizione. Essa è nota: « ... definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata » (14). Se su questo punto dobbiamo richiamare l'influenza aristotelica, dobbiamo altresì riconoscere quella dei giuristi romani (15), di grande rilievo, perché essi accettavano il principio che il vero diritto razionale è, in sostanza, il diritto positivo. Lo *jus naturale* è, per essi, e san Tommaso consentirà con questa definizione, comune agli uomini e alle bestie (16).

Il tomismo dà vita, così, all'esposizione di un sistema senza soluzione di continuità, in cui la legge naturale si continua omogeneamente nella legge positiva come determinazione di essa (17). Tommaso non affronta che come problema accessorio e secondario quello della possibilità della legge

---

(12) In Agostino, grazia e carità ancora praticamente coincidevano, anche se la polemica anti-pelagiana e l'affermazione del peccato originale, lo inducevano a porre in luce la realtà della trasformazione, operata dal battesimo, nell'animo dell'infante.

(13) Le fonti di Tommaso, in questo trattato, sono Aristotele, Agostino e poi Cicerone, Isidoro e Graziano. L'esposizione, tuttavia, è una delle parti più personali e originali dell'opera tomista.

(14) *S. Th.* I-II q. 90, a. 4.

(15) Robert W e Alexander J. Carlyle, *A History of Medioeval Political Theory in the West*, London 1950, vol I; tr. it., Bari 1956, pp. 47-96. - A. Passerin D'Entrèves, *La filosofia politica medioevale*, Torino, 1934, pp. 62-77. - Charles H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, New York, tr. it. Venezia 1959 pp. 157es. - Giovanni Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano*, Roma, 1970, pp. 112 e s.

(16) Ulpiano, Dig, I, I: « Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non Humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est ». La citazione è in J. Carlyle, *op. cit.*, p. 54.

(17) S. Th. I-II q.95 a.2: « Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio ».

ingiusta; di essa dice che non si tratta di legge ma di *corruptio legis*. Ma ciò non tocca la coerenza del suo sistema; in esso legge naturale e legge positiva sono concepite come strette in un rapporto intrinsecamente necessario. La legge naturale si rifrange nella legge positiva e la crisi possibile di quest'ultima per rispetto all'altra non può essere che accidentale ed eccezionale.

Anche in Tommaso, dunque, il sistema della legge naturale ripete il carattere statico e socialmente conservatore che aveva presso gli stoici. Vi ha contribuito la mediazione dei giuristi romani che indicavano nella legge positiva l'opera più propria della razionalità dell'uomo. Tommaso in realtà non fa propria questa conclusione; per lui la legge positiva è contenuta nella legge naturale come un effetto nella sua prima causa, come lo svolgimento concreto nei principi. La legge naturale è vista come la ragione umana in quanto principio di governo degli atti umani. Resta il fatto che, per Tommaso, legge naturale e legge positiva costituiscono un sistema chiuso e organico che si delimita in se stesso e che superficializza l'evento della legge ingiusta. Il medioevo esprime con Tommaso la sua fiducia assoluta nella razionalità del reale storico-sociale.

* *

Dopo Tommaso, invece, ha inizio il mondo moderno cioè l'emergere di una realtà civile che non riconosce sopra di sé alcuna legge. Poteva allora il sistema tomista della legge naturale e della legge positiva, il sistema della necessità storica della ragione valere integralmente rispetto ai tempi nuovi? E cosa semmai occorreva sostituirgli? Per quanto strano possa apparire, la sintesi tomista della legge naturale e della legge positiva rappresentava una novazione rispetto al pensiero tradizionale del medioevo. Per rendersene conto è sufficiente aver presenti le lettere di Gregorio VII a Ermanno di Metz, dove, in stretta dipendenza dal *De civitate Dei*, è sottolineata la concreta origine peccaminosa di tutto il mondo del potere (18). Gregorio VII ha, dunque, per il mondo che Machiavelli teorizzerà, una possibilità di comprensione che Tommaso non raggiunge. Tuttavia, la lezione del tomismo rappresenta un grande contributo nella storia del pensiero politico, perché se essa non tiene sufficientemente conto della possibilità di una frattura organica tra legge naturale e legge positiva, afferma però anche l'immanenza di una inclinazione, razionale e biologica ad un tempo, dall'uomo verso l'ordine e quindi offre la possibilità di un

(18) Dalla prima lettera di Gregorio VII al vescovo Ermanno di Metz (25 Agosto 1076): « Ma forse pensano che la dignità regale sia superiore a quella episcopale. Dalle loro origini possono dedurre la loro differenza. L'una trovata dalla umana superbia, l'altra istituita dalla divina pietà. Quella incessantemente si impadronisce di una gloria vana, questa aspira sempre alla vita celeste ».

Dalla seconda lettera (15 marzo 1081): « Chi non sa che re e duchi hanno avuto la loro origine da coloro che, ignorando Dio, con cieca cupidità e intollerabile presunzione bramarono dominare sui loro simili, sugli uomini, con superbia, rapine, perfidia, omicidi, infine con ogni delitto, spinti dal diavolo, principe del mondo? ».

Il testo latino delle due lettere si trova in Caspar, *Epistolae in usum scholarum*. Il testo italiano, qui riportato, si trova in *Chiesa e Stato, attraverso i secoli*, Milano 1958 (pp. 59 e 69).

pensiero politico maturo che indichi nella natura stessa la possibilità di una rettificazione del disordine storico.

Dalla comprensione, infatti, di una realtà dissidente con i principi della legge naturale, poteva nascere vuoi, come in Gregorio Magno e in genere in tutto l'alto medioevo, la dottrina del « senescens saeculum », pure essa con lontane origini stoiche, e dunque l'attesa della escatologia come soluzione storica, vuoi, con Gregorio VII, l'affermazione della potestà ecclesiastica come condizione e causa della rettificazione storica. Per comprendere invece su quale terreno il pensiero politico avanzi dopo e oltre Tommaso, è necessario rifarsi proprio alla dottrina tomista della connessione tra legge naturale e legge positiva, intesa, però, in modo dialettico e drammatico come un contrasto tra una forza immanente d'ordine ed una possibilità costante di disordine, tra la natura dell'uomo e la sua libertà.

Il rapporto tra legge naturale e legge positiva diventa un rapporto dialettico; esso non è più esprimibile nei termini di un rapporto di continuità necessaria. E' di qui che necessariamente, nel pensiero politico, doveva nascere il concetto di « rivoluzione ». Questo termine era usato già anticamente per indicare il principio di un nuovo ciclo temporale; ora il nascere di un nuovo ciclo cronologico offriva la sua espressione al sorgere di un diverso tempo storico. L'antichità, abbiamo detto, non conosceva questa parola in tal senso. E' dunque dalla comprensione della densità reale della storia, espressa dalla saldatura organica tra legge naturale e legge positiva concepita nel tomismo, che si origina il concetto di rivoluzione come fatto storico di tipo cosmico, cioè come un rinnovamento che tocca l'interezza dell'essere. Proprio perché il mondo era concepito come unità tra Dio e legge positiva mediante la legge naturale, il mutamento di legge positiva assume il carattere di un evento radicale. La storia non è più vista come inseribile in un ciclo di ripetizioni né è più considerabile come luogo di mere accidentalità, ma diventa una realtà metafisica per cui un mutamento in essa rappresenta un *aliquid novi* dell'ultimo essere dell'uomo e delle cose. L'« errore » tomista conteneva, dunque, in sé una grande verità: la scoperta della saldatura tra storia e natura, pur senza evolvere verso il riconoscimento del loro carattere dialettico.

* * *

Il problema della rivoluzione giunge a coscienza teorica, nel pensiero politico, con Tommaso Moro. Moro si trova di fronte alla totale frattura tra legge naturale e legge positiva.

A nulla vale che la legge naturale pretenda d'essere determinata nella legge positiva, perché la volontà dispotica del sovrano e dei potenti dispone della realtà socio-politica e finanche spirituale del popolo, secondo le esigenze del mantenimento e del rafforzamento del potere (19). Se, per un momento, ci riferiamo alle tragedie di Shakespeare, tocchiamo quello che

(19) Della vastissima bibliografia citiamo solo i due testi più noti: G. M. Trevelyan, *History of England*, London 1960; tr. it. Milano 1966; G R. Elton, *La Riforma in Inghilterra*, in « The new Cambridge Modern History » vol II; tr. it. Milano 1967 (pp. 288 e segg.). L'opera capitale è comunque quella di Philip Hughes, *The Reformation in England*, London, 1963.

la coscienza comune inglese del secolo XVI sentiva sulla realtà dello stato. Se poi confrontiamo questo sentimento con quanto esposto nel *De regimine principum* e nella concezione, delineata nella *Summa theologica,* circa i rapporti tra legge naturale e legge positiva, cogliamo tutta intera la distanza che separa Tommaso d'Aquino dalla coscienza e dalla realtà propria del tempo di Tommaso Moro. Con Tommaso Moro il medioevo è veramente concluso; il pensiero politico, che ad esso aveva fatto da supporto, si trova impotente di fronte alla rivelazione della frattura sistematica tra legge naturale e legge positiva.

Moro prese coscienza di tale frattura ed affermò con forza l'integrale corruzione delle leggi positive rispetto alla legge naturale. Tuttavia nel momento stesso in cui operava tale denuncia Tommaso Moro riesprimeva un modello di istituzioni positive interamente conforme alla legge naturale. Il concetto di rivoluzione si trova perciò in Tommaso Moro contenuto in quello di utopia. Questo concetto propone uno schema istituzionale razionalmente possibile e valido ma, di fatto, vigente in « nessun luogo ». E' l'idea di una società ordinata che può giungere a consistenza storica, ma che l'irrazionalità dell'uomo, espressa dalle forze che detengono il potere, non rende, in fatto, attuale. Il concetto di rivoluzione è qui implicito. Si tratta della descrizione di un ordine concreto istituzionalmente determinato, razionalmente valido, universale e ad un tempo maturo per l'applicazione, in ragione appunto della sua determinatezza: è, in definitiva, la legge naturale configurata in termini di un compiuto sistema di istituzioni. La rivoluzione non si può altrimenti definire se non come la omogeneizzazione della realtà a questo schema ideale.

Moro però non elaborò precisamente una dottrina rivoluzionaria; tuttavia non tacque su questo punto. L'ultima parte dell'*Utopia,* quella in cui si parla della religione degli utopiani, è illuminante; tutto il sistema di Utopia è retto sulla conversione collettiva. Non è cittadino di Utopia chi non crede in Dio provvidente e nella immortalità dell'anima (20); è la retta ragione che ha presente i primi principi di legge naturale. E' qui chiaro come il principio di evoluzione da una data realtà storica verso la realtà « utopica » implichi, come suo momento fondante, il presupposto della possibilità di un mutamento interiore dell'uomo che finisca col tradursi in esistenza. Sembrerebbe allora che la realtà dell'utopia non possa essere storicamente colta se non nella prospettiva di una palingenesi interiore degli uomini senza che sussistano momenti intermedi, determinazioni successive, funzionali alla sua realizzazione. Tra storia e utopia c'è come un salto ontologico così che l'utopia appare elevata, di per sé, al di sopra dell'esteriore necessità ed accidentalità che sono la sostanza della storia.

Ma ciò che Tommaso Moro non ha determinato teoricamente, la lacuna tra storia ed utopia, è stato sopperito dall'esempio della sua esistenza. Con la morte Moro ha affermato il principio che non si può obbedire ad una

(20) Utopo, infatti, « religiosamente e severamente vietò che nessuno avvilisse la dignità della natura umana fino al punto da credere che l'anima perisca col corpo o che il mondo vada innanzi a caso, toltane di mezzo la provvidenza; e... chi la pensa diversamente non va messo neppure nel numero degli uomini, come colui che abbassa la natura elevatissima dell'anima sua alla viltà del corpiciattolo delle bestie » (*L'Utopia o la miglior forma di repubblica,* Bari 1963 p. 133).

legge positiva se questa è contro ciò che la coscienza ritiene come giusto ed obbligante. Per la storia Tommaso Moro morì per negare la competenza dello Stato a sciogliere un matrimonio canonico e tuttavia non fu questo il principio che egli addusse a motivo del suo rifiuto di obbedienza: egli disse solo che non si poteva obbligare un uomo a compiere un atto da lui ritenuto moralmente ingiusto e peccaminoso (21). Non questo o quell'atto ma qualunque atto. La totalità dello spazio etico veniva così assunta come un motivo di rifiuto della soggezione al potere non più, per ciò stesso, legittimo. Ecco dunque la determinazione prossima, calata nella storia, di un comportamento funzionale alla tangibilità storica dell'utopia; il principio di una prassi utopica. La disobbedienza alla legge positiva non comporta, di conseguenza, il sovvertimento del potere che l'ha emanata ma si concreta nella testimonianza della intangibilità dell'ordine naturale rispetto al potere arbitrario, della valenza superiore della repubblica divina e universale rispetto a qualunque legge positiva particolare.

Se il concetto di rivoluzione è contenuto in quello di utopia, in esso trova una qualificazione particolare, così da fornire ad esso un contenuto diverso da quello storicamente assunto. Ciò che chiamiamo conversione è in realtà una rivoluzione interiore, il passaggio della natura « in deterius mutata » alla comunione della natura umana con la natura divina. Sul piano della storia questa rivoluzione si manifesta col sottrarre al potere politico, che contrasta, negli aspetti del suo volere, con la legge naturale, ogni giustificazione morale della sua esistenza; contrapporre l'utopia ad un ingiusto potere, significa togliergli tutti gli orpelli legati all'ordine ed alla moralità e renderlo visibile per quello che è, cioè puro arbitrio. E' questo il principio della cancellazione radicale del potere dispotico dal volto della storia e, ad un tempo, della ritrovata opportunità di riallacciare la legge positiva alla sua fonte, la legge naturale: un processo che giunge sino all'organico sviluppo analitico della stessa legge naturale, come insieme compiuto e deduttivamente connesso di proposizioni universali. E' l'utopia così come si delinea dalla vita e dal pensiero politico di Tommaso Moro.

* * *

Il concetto di rivoluzione sia pure nato con l'utopia ha però avuto una determinazione storica più particolare di quello che ci ha, sin'ora, essenzialmente interessato. Lo abbiamo visto come atto di amore in una relazione di servizio nei confronti dell'utopia e lo ritroviamo trasformato in strumento di forza a servizio di una ideologia. Se prima esaltava il concetto di utopia ora tende a sovvertirlo, ad annullarlo. Ma se nella utopia vive e può avere innanzi a sé una duratura molteplicità di manifestazioni, nell'ideologia si degrada, si svaluta, muore.

Il termine ideologia è stato introdotto nella cultura del movimento rivoluzionario direttamente da Marx ad indicare la pseudo-giustificazione assoluta del potere vigente; in altri termini, a criticare il semplice appello ai primi princìpi della ragione umana come mezzo di giustificazione di

(21) E. E. Reynolds, *The Trial of St. Thomas More,* London 1964.

un potere determinato. Tuttavia il termine ideologia è stato assunto poi dallo stesso pensiero rivoluzionario come auto-definizione e anzi come mezzo di qualifica degli atti rivoluzionari come tali. La dottrina della ideologia e della rivoluzione trova nel marxismo la sistemazione teorica che la condurrà alla manifestazione storica. La fortuna del marxismo sta proprio nell'aver individuato quello che era il punto debole della dottrina rivoluzionaria fino a quel momento, cioè la mancata determinazione della sua forza immanente.

Giustamente Moro, nel suo pensiero politico, la poneva nella coscienza, cioè nella razionalità operante dell'uomo; tuttavia, a questo modo, la determinazione immanente dell'ideologia e della rivoluzione sfuggiva, venendo semplicemente ricondotta al suo fondamento, cioè alla legge naturale. Quella integrazione del pensiero politico moreano col contenuto significativo della sua esistenza, cui prima accennavamo, non poteva ancora giungere ad essere attuata e a diventare il principio efficiente di azioni universali. Perciò rimaneva senza soluzione il problema di portare tale fondamento naturale al livello storico ed indicare quali forze la natura poteva porre sul piano della realtà per vincere la dura forza del potere illegittimamente operante. Naturalmente una tale determinazione, per essere storica, è necessariamente determinante nel tempo e nello spazio quindi varia col variare delle condizioni, dei luoghi e dei momenti.

Marx ebbe l'intuizione di comprendere l'essenza del potere del suo tempo e di riconoscere le forze che gli si opponevano. Prima di Marx, la rivoluzione borghese aveva ridotto a nulla il fondamento trascendente e la base popolare dello Stato; aveva fatto dello Stato l'organo delle forze egemoni nella produzione della ricchezza. All'impossessamento della *res publica* da parte delle forze borghesi, corrispondeva la protesta della forza che la borghesia aveva ad un tempo evocato ed oppresso, cioè il proletariato industriale, parte più matura della coscienza popolare proprio perché sradicata dall'ordine precedente e posta di fronte alla dura esperienza del puro economicismo della classe egemone nella società e nello stato. La forza del marxismo sta appunto nell'affermazione del carattere storico particolare della egemonia borghese, nel mostrare cioè che essa, lungi dall'essere l'espressione ed il frutto dell'ordine naturale teorizzato dagli economisti borghesi, era invece il risultato di una particolare e determinata operazione di potere, un atto particolare che poneva la sua giustificazione nel progresso che imprimeva alla organizzazione sociale e negli stessi contrasti che ivi suscitava. Non a caso *Il Manifesto* contiene una sorta di esaltazione dell'operosità borghese e delle trasformazioni cui essa conduceva il mondo (22). Si trattava però appunto di una forma storica particolare e non di una legge naturale secondo gli schemi propri al giusnaturalismo del secolo XVIII.

Ponendo dunque la realtà in atto sotto il segno di una forma storica particolare, Marx poteva contrapporgli l'analisi delle forze concrete che il particolarismo dell'egemonia borghese suscitava nella realtà sociale. Alla storicità dell' analisi dell' egemonia corrispondeva la storicità dell' analisi

(22) Nella traduzione italiana del *Manifesto del partito comunista* posto in Marx-Engels, *Opere*, Roma, 1966, si parla di borghesia e proletariato da p. 293 a p. 304.

dell'alternativa. Se il marxismo fosse rimasto fedele alla stretta storicità della sua analisi, non avrebbe suscitato innanzi a sé le contraddizioni storiche che invece provocò. In Marx però proletariato e borghesia non sono assunte come categorie storiche ma come categorie metafisiche. Il soffio gnostico che pervade il marxismo fa di queste categorie storiche i protagonisti di una lotta definitiva per cui la società esce dalla storia ed entra in un regime non dialettico, di pura natura. Questo esito utopico del marxismo ne influenzerà a tal punto la dottrina da farne una sorta non di sociologia ma di pseudo-religione; il che impedì al marxismo di esaminare di volta in volta, i mutevoli sviluppi della lotta tra forze sociali egemoni e forze di alternativa.

Borghesia e proletariato erano infatti entità storiche variamente inclusi in un contesto storico mutevole. Esse potevano perfino considerarsi come antitesi minori rispetto all'organizzazione economico-sociale unitaria del mondo che la borghesia andava operando. Inoltre il marxismo sembrava non tener conto della possibilità dell'alleanza tra la borghesia e quelle stesse forze della tradizione che la borghesia stessa aveva prima combattuto; tale alleanza finì con l'impedire il successo storico della rivoluzione in Europa e permise allo sviluppo tecnico di decomporre in categorie e classi distinte, sul piano degli interessi, il blocco del proletariato industriale. Quando Marx morì la situazione europea era tale da comportare l'egemonia bismarckiana e poi guglielmina sulla social-democrazia tedesca e della borghesia radicale francese sul proletariato della Comune. Nella grande scelta del 1914, infine, il marxismo, la rivoluzione, l'ideologia ebbero peso di quantità trascurabili.

* * *

Dalla crisi del marxismo classico, fermo nella indicazione del proletariato dei paesi industriali progrediti come della forza immanente rivoluzionaria, prese le mosse, come è noto, il leninismo. Il leninismo si situò rispetto al marxismo non come una diversa dottrina ma come una diversa analisi storica. Questo è il singolare della posizione leninista. Il leninismo si volse alla sconfessione, in teoria ma soprattutto in pratica, del carattere oggettivo, rivoluzionario del proletariato industriale. Sostenere infatti che l'esito rivoluzionario fosse legato al proletariato industriale tedesco, significava, in concreto, per Lenin, affermare che la forza ideologica rivoluzionaria si identificava col partito social-democratico tedesco, ma ciò era evidentemente il puro contrario della verità. Lenin fu dunque portato a concludere che, immediatamente la condizione sociale non creava una situazione rivoluzionaria ma che a renderla tale era l'ideologia ed il partito che l'incarnava.

Questa proposizione, tuttavia, rappresentava una decisa sconfitta teorica per il marxismo che si definiva socialismo scientifico a partire dal presupposto del carattere fisicamente « necessario » dell'alternativa di classe e del processo storico susseguente. Ponendo, invece, l'accento non più sulla classe ma sul partito e sull'ideologia, Lenin minava la coerenza razionale del sistema marxista. Che cosa rappresentava, infatti, l'ideologia? Quale funzione potevano avere, come momento autonomo, la coscienza e l'azione coscienza se esse non erano, per principio, che un riflesso della situazi

sociale, della condizione di classe? (23). Marx aveva sostenuto che l'uomo non è che l'insieme delle sue relazioni sociali (24). Ma allora l'ideologia che differenzia gli uomini esattamente in funzione di un atteggiamento della loro coscienza e che costituisce essa e non la classe la concreta qualifica rivoluzionaria, come si compone con l'oggettivismo integrale della filosofia marxista? Questo era il problema teorico posto dal leninismo al marxismo sebbene Lenin accettasse interamente la lettera del sistema marxista. E tuttavia non era questo il solo mutamento che il leninismo comportava per rispetto al marxismo. Non solo la forza rivoluzionaria era posta direttamente nel partito e non nella classe; anche la stessa base oggettiva subiva una variazione notevole.

Alla critica del capitalismo, Lenin affiancava quella dell'imperialismo (25). Il sistema capitalista non comportava soltanto un'antitesi borghesia-proletariato ma anche una contrapposizione tra paesi sviluppati e paesi arretrati: questi ultimi diventavano, per i primi, solo mezzi, cose, mercati di consumo o basi di materie prime. La borghesia creava una società economica mondiale e in essa la sua egemonia sociale e internazionale. L'alternativa doveva dunque situarsi sul medesimo piano. Il leninismo segnava perciò una variazione ad un ampliamento dell' analisi marxista; per altro espresse una contraddizione al suo carattere oggettivistico materialistico che comportava la semplice conversione della storia in dramma metafisico. La ragione del successo del leninismo sta in ambedue questi sviluppi; il primo consentiva di condurre veramente a fondo l'analisi concreta del sistema borghese cogliendone il carattere non più nazionale ma mondiale, il secondo permetteva di superare il sindacato o il partito dei sindacati come forza di promuovimento rivoluzionario e di attribuire alla componente ideologica pura, il partito, il ruolo di organo della rivoluzione.

Della posizione del leninismo, in cui si colloca, lo stalinismo rappresenta una conseguenza pratica, essendo appunto lo sforzo per creare una forza alternativa interamente libera dall'egemonia delle forze avverse. Eppure anche intorno a Stalin, come già intorno a Lenin, doveva proporsi il maggior problema lasciato scoperto da Marx. Se Marx ha saputo cogliere il problema della forza rivoluzionaria come problema storicamente determinato tuttavia, per aver risolto nella determinazione storica ogni problema teorico in ragione appunto del materialismo oggettivistico, non aveva compiuto alcuna determinazione della nuova società che intendeva proporre. Appunto perché erano le forze storiche immanenti a risolvere i problemi che esse stesse creavano, uno schema istituzionale come quello indicato nell'*Utopia* si risolveva per Marx semplicemente nel « fare i programmi per le cucine dell'avvenire ».

Così l'analisi razionale e concreta di una giusta società rimane interamente al di fuori di tutto il movimento marxista. L'unica formula fu, su questo punto, « l'espropriazione degli espropriatori » e dunque la proprietà

(23) Marx-Engels, *L'ideologia tedesca,* vol. V delle *Opere* di Marx ed Engels Roma 1972 (pp. 21-22).

(24) Marx, *Tesi su Feuerbach,* VI a p. 4 del vol. V delle *Opere* di Marx ed Engels, Roma 1972.

(25) Lenin, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo,* tr. it. in *Lenin, le opere,* Roma 1965 (pp. 569 e segg.).

di Stato. Tuttavia questa formula era concepita, giustamente, da Marx solo come un atto di guerra; il nuovo ordine sarebbe sorto spontaneamente dalla oggettività stessa del processo storico. La nazionalizzazione della proprietà non era un programma ma solamente la premessa alla spontanea germinazione del regno della natura. Lenin e Stalin si trovarono di fronte alla realtà, avendo come unica qualificazione ideologica questo atto di guerra. L'oggettivismo materialistico di Marx faceva sentire tutto il suo limite storico. Infatti anche se la rivoluzione rappresentava un salto ideale e razionale oltre il mondo borghese, la sua carenza di un criterio ordinatore della società finiva col lasciare la società nata dalla rivoluzione del tutto succube, culturalmente, rispetto al vecchio ordine.

L'abolizione della proprietà privata non era più il frutto, come nella Utopia moreana, della vigenza storica della legge naturale, ma quello di una soluzione di lotta. Non poteva valere, dunque, l'abolizione della proprietà privata che come mezzo di difesa tale da impedire il manifestarsi della subordinazione ideologica, ma del tutto incapace di superarla in una sintesi superiore di pensiero. D'altro lato qualunque forma di adattamento del collettivismo assoluto alla realtà appariva sempre come un cedimento di fronte all'ideologia e qualunque potere sovietico non poteva che venire accusato di trasformismo, ogni qual volta accettava di compiere il suo dovere di « Stato ». Così il successo storico dell'analisi ideologica marxista non poteva non condurre che alla divisione del mondo in due blocchi: ponendo il blocco borghese come il blocco dello Stato di diritto capace di governare col consenso ed il blocco socialista come capace di governare solo con la forza.

Si è così consumata nella storia la tentazione, legata alla effettiva possibilità dell'utopia, di realizzarla attraverso un mutamento della società mediante l'uso della forza. Poiché, infatti, l'utopia ha impresso nella nostra mente una idea di se stessa, essa si è anche offerta alla nostra ragione come oggetto del comune sforzo storico; ma l'autocoscienza storica ne ha colto un aspetto particolare che si è venuto snaturando nel tentativo di porsi come via più breve e più sicura al conseguimento della realtà utopica. Se questo ha rappresentato una deviazione nello sviluppo dell'utopia, esso non può tuttavia arrestarlo. Occorre por mano alla confutazione e alla correzione dell'errore; di fronte ad esso, nella storia, c'è sempre stato in risposta il manifestarsi di sviluppi autentici. Ad essi è affidato il progresso del pensiero politico, bloccato ora in un'opera di conservazione e di mantenimento delle realtà socio-politiche emerse dalla rivoluzione borghese e dalla rivoluzione socialista. Il pericolo di un ritorno all'irrazionalismo grava minaccioso sulla stasi del pensiero.

ODDO BUCCI

LA TRASFORMAZIONE DELL'IMPRESA

Oggi, particolarmente in Italia, i sindacati non si limitano più ad un'azione rivendicativa (di tipo riformistico) ma tendono ad acquisire una sempre maggiore influenza, tendono a realizzare una graduale presa di potere nella vita economica ed anche politica, nelle singole aziende, nei vari settori dell'economia e nell'intera comunità nazionale, e tendono a farsi riconoscere una partecipazione sempre più vasta e determinante alle grandi decisioni. Questo avviene perché è sempre più difficile separare le questioni del lavoro da quelle relative all'organizzazione della società: organizzazione economica non solo, ma civile e politica. La condizione dei lavoratori è aggravata, è resa più intollerabile non solo dagli aspetti disumanizzanti del lavoro ma dalle carenze dei pubblici servizi. Ciò spiega come in Italia le tre confederazioni si siano battute e si battano non solo per migliorare quelle che sono le condizioni di lavoro in senso stretto, ma anche per attuare le « riforme »: per risolvere in modo radicale i problemi della casa, dei trasporti, della scuola, dell'assistenza sanitaria, del Mezzogiorno.

Oggi i sindacati tendono a partecipare, in misura sempre più ampia e determinante, alla stessa pianificazione dello sviluppo economico. La politica economica non può essere più « un fatto di pochi intimi » e risolversi nelle consultazioni periodiche tra presidente del consiglio, ministro del tesoro e governatore della Banca d'Italia. Le tre grandi forze che agiscono nell'economia nazionale sono, oltre allo Stato, le imprese e i sindacati: sono questi gli elementi fondamentali che costituiscono il « magico » triangolo dei paesi moderni. Anche al sindacato viene oggi riconosciuto il diritto, la capacità, la convenienza che partecipi alla formazione delle grandi decisioni della politica economica nazionale: che vi partecipi in modo responsabile, rivendicando la sua parte di utili ma accollandosi la sua parte di sacrifici e di contributo al risparmio, e quindi commisurando le proprie esigenze alle esigenze dello sviluppo. Le confederazioni vedono riconosciute queste loro funzioni nuove non perché siano solamente in grado di dare buoni consigli, ma perché effettivamente occupano posizioni di forza e di potere che permettono loro di esercitare adeguate pressioni sullo stato, sulle regioni, sulle provincie e sui comuni, oltre che sulle singole imprese.

LA PARTECIPAZIONE SINDACALE ALLA GESTIONE DELLE IMPRESE

Anche nell'ambito della singola impresa sta avvenendo una graduale presa di potere da parte del sindacato: la deplorata « invasione del sindacato nell'area dei diritti della direzione ». Una volta era la direzione a stabilire, per esempio, le norme per i licenziamenti e la protezione dei diritti di anzianità, che ora da tempo sono riconosciute materia di contrattazione collettiva.

Il sindacato oggi vuole controllare la velocità delle linee di montaggio, l'intensità e la durata del lavoro, le condizioni che possono renderlo meno pericoloso e nocivo, le tecniche, i prezzi, i profitti; e vuole essere consultato in merito a tutte le decisioni vitali che riguardino la gestione dell'azienda.

Gli imprenditori, in genere, si sono opposti e si oppongono con tutte le loro forze a quella che considerano un'intromissione dei lavoratori nell'area di competenza della direzione, che dell'efficienza dell'impresa è responsabile soltanto verso i portatori di capitale. A questa loro fondamentale obiezione si può replicare, come minimo, che non il solo capitale è necessario all'azienda, ma anche e soprattutto il lavoro; e che gli uomini che danno il loro lavoro sono non meno interessati dei portatori di capitale al buon andamento dell'impresa. Il lavoro si fa sempre più qualificato, specialmente nelle grandi aziende, e diviene un fattore sempre più essenziale ed imprescindibile. Una volta — come ancor oggi nelle aziende piccole, che hanno caratteristiche più tradizionali — l'elemento più importante era l'imprenditore con la sua geniale iniziativa (e possibilmente, ma non proprio necessariamente, con i capitali forniti da lui stesso), mentre una manodopera non ancora qualificata era sempre disponibile in grande quantità ed a basso prezzo.

Oggi nelle grandi imprese, che sono in genere società anonime, i fornitori di capitali sono perloppiù una moltitudine di gente sconosciuta che diserta le assemblee e non può né vuole avere alcuna voce in capitolo, il capitale è ottenuto per autofinanziamento e per il resto è più facilmente reperito se la gestione è efficiente e quindi non costituisce un problema di vita o di morte proprio per nulla, ed anche i dirigenti adatti si possono trovare con relativa facilità; l'elemento essenziale e sempre più insostituibile è invece, nel suo insieme, lo stato maggiore dei tecnici, dalla cui capacità di lavoro coordinato dipende l'esistenza o meno dell'azienda. Tale stato maggiore di tecnici, che Galbraith chiama la « tecnostruttura », tende ad allargarsi sempre più fino a comprendere, al limite, la totalità dei lavoratori qualificati dell'azienda.

Una grande azienda moderna, insomma, non è più identificabile con i suoi azionisti, né col suo capo, ma è senz'altro identificabile con la sua tecnostruttura, cioè, in tendenza, col complesso dei suoi lavoratori qualificati (ed è prevedibile, in una prospettiva di lungo termine, che tutti o quasi tutti i lavoratori saranno, un giorno, altamente qualificati). Questo fenomeno emerge in modo spontaneo dallo stesso sviluppo dell'economia, prima ancora di risultare da un'azione dei sindacati. Ora, se i lavoratori possono giustamente dire « l'azienda siamo noi », ne deriva che essi sono ovviamente interessati non solo a migliori condizioni di lavoro, ma ad un miglioramento della produzione. E poiché questo è condizionato anche dall'efficienza meno dalla direzione, è chiaro l'interesse dei lavoratori, e non solo dei fornitori di capitali, a che l'impresa sia ben diretta. Ne risulta egualmente chiaro il diritto dei lavoratori a partecipare alla gestione dell'azienda attraverso i loro rappresentanti qualificati liberamente eletti.

Abbiamo visto che, di fronte all'aumentare delle « pretese » dei sindacati, l'atteggiamento delle direzioni aziendali è stato ed è, in genere, negativo. Questo giudizio, formulato così, può apparire un po' troppo schematico, con ragione. Esaminiamo la questione un po' più nel dettaglio. Noteremo allora che c'è, da parte dei dirigenti delle grandi industrie italiane, un variare di atteggiamenti, o forse potremmo dire una successione di atteggiamenti diversi, tutti però informati ad una stessa logica. La prima reazione (vedi specialmente l'immediato dopoguerra) è « il mancato riconoscimento leale, da parte dell'imprenditorato italiano, della funzione del sindacalismo

operaio e della contrattazione collettiva, riconoscimento che in altri paesi ha permesso un più costruttivo sviluppo dei rapporti industriali (1).

E' una diffusa tendenza a porre ostacoli alle attività dei sindacati, per tenerli lontani dalle aziende e per distaccarli dai lavoratori. Si cerca in genere di limitare gli aspetti del rapporto di lavoro regolati da contratto collettivo, di dare svolgimento lento e pesante alla contrattazione, di non aggiornare la contrattazione, e spesso di non applicare i contratti, in modo che ne risulti allargato il più possibile l'ambito in cui le direzioni aziendali possono agire a loro discrezione. Così l'operaio viene a dipendere in tutto dalla direzione, e si restringe quell'area di libertà che è condizione per una autonoma attività sindacale. Ai partecipanti ad uno sciopero è negato il premio di collaborazione. I capi reparto vengono investiti della doppia funzione di poliziotti e di agenti elettorali per orientare in un certo modo il voto nelle elezioni delle commissioni interne. Il sindacalista di qualunque colore, qualificato immediatamente come « comunista », è tenuto d'occhio e possibilmente messo al margine della vita aziendale.

In un secondo momento il sindacato viene accettato, ma strumentalizzato, ai due essenziali fini di attuare la politica aziendale e di combattere il comunismo. Certe vittorie della Cisl sulla Cgil alle elezioni della commissione interna sono dovute alle pesanti pressioni della direzione che alterna le intimidazioni agli allettamenti e poi, negando alla Cgil e concedendo a Cisl e Uil, agisce in modo da dare agli operai la sensazione che non potranno ottenere nulla se non militando in sindacati di comodo.

Il fatto, però, è che Cisl e Uil si rivelano disposte sempre meno a giocare il ruolo assegnatogli dagli industriali. Non appena dimostrano una certa indipendenza, da tollerate o favorite che erano diventano subito bersaglio di accuse, vengono bollate anch'esse come sovversive e demagogiche e si tenta in ogni modo o di farle rientrare nel binario o di bloccarne lo sviluppo orientando i lavoratori verso altri sindacati più docili. In un terzo momento gli industriali — se non tutti, un numero sempre maggiore — si rendono conto che i sindacati sono una potente realtà ormai imprescindibile con cui si deve necessariamente fare i conti, non solo, ma le cui richieste convergono in fondo con le esigenze di una buona amministrazione efficiente, di una buona direzione aziendale.

Questi industriali riconoscono che le due parti sono cointeressate a diminuire i costi, e ad assicurare il progresso tecnologico, a togliere ai lavoratori ogni motivo di timore, di insoddisfazione. Perciò questi industriali sono favorevoli ad una contrattazione leale ed a consultazioni frequenti su tutti i problemi aziendali che possono interessare i lavoratori nel senso più ampio. Cercano, poi, di venire incontro a molte esigenze dei lavoratori, perché questi possano sentirsi realmente immedesimati nell'azienda e darle il meglio di sé. Anche chi pone l'accento su certi aspetti negativi del lavoro e su certe involuzioni deve riconoscere che la condizione dei lavoratori tende generalmente a migliorare.

Il processo è iniziato fin dal secolo scorso e, nei paesi avanzati dell'Occidente, è andato smentendo via via le più fosche previsioni di Marx. Gli stessi governi sono intervenuti a migliorare le condizioni dei lavoratori

(1) A. Macchi, *Pratiche antisindacali e pensiero sociale cristiano* in « Aggiornamenti sociali », luglio 1959.

accogliendo certe istanze che facevano parte del programma minimo dei socialisti e cercando di integrare i socialisti nel sistema politico tradizionale (socialdemocrazia). Tutti i governi, compresi quelli di destra, hanno avuto, bene o male, una loro politica sociale. Tra i provvedimenti che i vari governi hanno via via adottato (anche a conferma di accordi sindacali) si ricordino, a cominciare dalle pensioni e dalle assicurazioni contro gli infortuni sul lavoro, la progressiva diminuzione delle ore lavorative, l'imponibile di mano d'opera, il blocco dei licenziamenti, l'indennità di disoccupazione, l'equo canone, il salario minimo garantito.

D'altra parte, mentre una volta la gran massa dei lavoratori era priva di qualificazioni e sovrabbondante, oggi col moltiplicarsi e il raffinarsi delle esigenze i posti di lavoro si sono andati moltiplicando e la mano d'opera, sempre meglio qualificata, è più richiesta, è contesa tra le varie ditte. Questo pure induce le direzioni aziendali — le più illuminate almeno — a migliorare spontaneamente i salari e le condizioni di lavoro, a praticare la politica delle *human relations*, a fare del tutto per rendere più umano e gradevole l'ambiente dove tecnici, impiegati ed operai devono vivere per tante ore del giorno. Il personale dell'impresa viene associato agli utili. Si cerca di dare a ciascuno la possibilità di continuare gli studi nel corso della propria carriera. Si stabiliscono stretti contatti tra industria e università. Si decentrano i poteri decisionali. Si promuove lo spirito comunitario, di gruppo. Si fa in modo che il lavoratore si senta il più possibile solidale e immedesimato nell'azienda, ci si trovi a suo agio, si impegni in una collaborazione responsabile.

Questo non vuol dire che gli attuali dirigenti delle grandi aziende siano disposti a cedere il potere ai lavoratori. Sono i poteri tecnici che vengono decentrati ai vari gruppi di lavoro, mentre il potere politico — quello delle decisioni essenziali — è tenuto saldo nelle mani dei dirigenti. Non c'è ancora la democrazia economica, c'è il paternalismo, il dispotismo illuminato. La cogestione delle aziende è ancora lungi dall'essere un fatto istituzionale delle aziende stesse: deriva, in pratica, solo da accordi tra sindacato e padronato, che agiscono come due forze reciprocamente esterne, quasi che i lavoratori, da un lato incoraggiati a identificarsi con l'azienda vengano al tempo stesso considerati come degli estranei.

DECADENZA DEL POTERE PROPRIETARIO E AVVENTO AL POTERE DEI MANAGER

Nel rifiutare ai lavoratori potere politico nelle grandi aziende gli industriali non possono più fondarsi su un diritto di proprietà, poiché l'azienda, in questo caso, non può più appartenere ad una sola famiglia: per quanto colossalmente ricca, una sola famiglia non è più in grado di fornire tutti i capitali occorrenti ad una grande impresa, che spesso trae origine dalla fusione di imprese minori. I capitali sono perloppiù forniti da medi e piccoli azionisti. Pochi di essi partecipano all'assemblea annuale, ma grande importanza formale viene data alla riunione, poiché è dagli azionisti che traggono la legittimità del loro potere i nuovi dirigenti dell'industria, i manager.

Questi a volte possono essere membri delle antiche famiglie proprietarie divenuti alti funzionari dell'azienda, ma il più spesso ed in misura crescente sono amministratori pervenuti al vertice dell'impresa attraverso una vera e propria carriera. Il loro potere non è più fondato sulla proprietà (la quota del capitale posseduto è minima e forse nulla), ma unicamente sulle capacità personali e sul successo nel lavoro. La loro autorità gli viene conferita, formalmente, dall'assemblea degli azionisti: ma tutti sanno che si tratta di una finzione, e che i manager praticamente si cooptano fra loro, e quindi si autogenerano e si autoperpetuano. Normalmente l'azionista si disinteressa di chi debba essere a capo dell'impresa, poiché a lui preme solo incassare il dividendo e rivendere le azioni in borsa quando le quotazioni salgono e gli permettono un guadagno.

Gli azionisti sono dei semplici fornitori di capitale, compensati dai dividendi, che sono il moderno salario del capitale. Sono i tipici creditori a lungo termine della società anonima, così come le banche ne sono i tipici creditori a breve termine. Per ridurre al minimo il costo del salario del capitale, i manager tendono a ridurre al minimo i dividendi, nascondono parte dei profitti agli azionisti come al fisco. Gli utili non distribuiti, sfuggenti al controllo dello stato come dell'assemblea degli azionisti, vengono reinvestiti nell'impresa: tale autofinanziamento, che è il modo fondamentale attraverso cui si finanzia la grande impresa moderna, permette ai manager di perpetuare il loro dominio sull'impresa senza bisogno della convalida di nessuno: « Caratteristica degli imprenditori è di disporre e di esercitare poteri vastissimi, che superano di gran lunga quelli necessari ad assolvere nel modo migliore e più pieno i compiti specifici, per quanto di capitale importanza, loro affidati. In realtà, essi impersonano agli occhi di tutti il "controllo" ed il "monopolio". La ragione di questo stato di cose va ricercata nel fatto che gli imprenditori industriali continuano a reclamare a proprio favore tutto il blocco di poteri dell'antico proprietario del capitale, a cui sono di fatto succeduti... Coperti dalla finzione legale del mandato, gli imprenditori si comportano come i legali rappresentanti dei "proprietari" del capitale. Ma, in realtà, si tratta di mandatari di un tipo particolare. Gli imprenditori, infatti, non danno poi agli azionisti alcun serio rendiconto ed ancor più alcuna concreta possibilità di controllare la gestione, che imprimono all'impresa... Di fatto, operano al di fuori e al di sopra di ogni controllo, sia privato sia pubblico. Ben spesso sovrani d'imperi finanziari ed industriali, essi sono, come i monarchi dell'Antico Regime, *legibus soluti* nell'esercizio dei loro poteri; e quindi costituiscono l'eccezione, e non già la regola, in un mondo, che, a regolare ogni rapporto sociale, istituisce di continuo nuove franchigie e garanzie di libertà contro la discrezionalità dei poteri assolutistici tradizionali » (2).

Il potere di questi imprenditori-funzionari lo si può considerare, in un certo senso, usurpato, anche se tale « usurpazione » può essere considerata funzionale ed anzi necessaria alla moderna impresa industriale in una determinata fase del suo storico sviluppo. Con l'estendere i loro poteri al di là di quelli che vanno attribuiti normalmente ad amministratori responsabili, i nuovi manager hanno colmato un vuoto di potere, che è destinato a venire

(2) R. Craveri, *La disgregazione della proprietà*, Milano 1958, pp. 28-29.

occupato prima o poi dai lavoratori: da quei lavoratori di cui, per le ragioni accennate più sopra, si può e si potrà sempre più dire che essenzialmente *sono* l'azienda.

Il potere assoluto di pochi manager sulla grande impresa può avere avuto e può avere ancora, come s'è accennato, una sua funzione positiva, ma è una realtà che comincia a contrastare con le nuove esigenze della industria, che richiede il decentramento delle decisioni ed il lavoro di gruppo. Specialmente nei paesi industriali avanzati, si assiste oggi al nuovo fenomeno di un graduale, necessario, crescente decentramento di poteri dagli amministratori (consiglio di amministrazione, presidenza, direzione aziendale) ai tecnici, a tutti coloro che compongono quella che Galbraith chiama la « tecnostruttura ».

Cediamo la parola allo stesso Galbraith: « Nel passato, la direzione dell'organizzazione dell'impresa si identificava con l'imprenditore, cioè con colui che univa alle proprietà o al controllo del capitale la capacità di organizzare gli altri fattori produttivi e, in molti casi, l'ulteriore capacità d'introdurre innovazioni. A seguito dell'ascesa della moderna società per azioni, della comparsa dell'organizzazione richiesta dalla tecnologia e dai metodi pianificati, nonché della perdita del controllo dell'impresa da parte del proprietario del capitale, l'imprenditore non esiste più come persona singola nell'impresa industriale matura » anche se (aggiunge l'autore in nota) « lo si trova ancora, naturalmente, nelle imprese minori e in quelle più grandi che devono ancora raggiungere la piena maturità organizzativa ». Nota l'economista-sociologo americano che « tale cambiamento viene ammesso nelle conversazioni quotidiane, ma non nei manuali di economia ». E prosegue: « Alla direzione dell'impresa l'imprenditore è stato sostituito da un consiglio d'amministrazione. Questo è un organo collettivo, ed imperfettamente definito; nella grande società comprende un presidente del consiglio, il presidente della società, alcuni vicepresidenti, con importanti responsabilità settoriali o relative al personale, i titolari di altre importanti posizioni dirigenti ed eventualmente i capi-divisione e i capi-reparto non compresi nell'enumerazione precedente. Comprende, comunque, solo una piccola parte di quanti prendono parte alle decisioni di gruppo recando il loro contributo di informazioni. Quest'ultimo gruppo è molto vasto: va dai più alti funzionari della società fino a toccare, al limite, i dipendenti dal colletto bianco e blu la cui funzione consiste nell'uniformarsi, più o meno meccanicamente, alle disposizioni o alla routine. Ne fanno parte tutti coloro che contribuiscono con cognizioni specialistiche, talento o esperienza alle decisioni di gruppo. Questo, non il consiglio d'amministrazione, è l'intelligenza direttiva — il cervello — dell'impresa. Manca un nome per tutti i partecipanti alle decisioni di gruppo o per l'organizzazione cui danno luogo. Propongo di chiamare questa organizzazione "tecnostruttura" » (3).

Come rileva un economista-sociologo tedesco, Zahn, « la direzione si esercita non solo dall'alto al basso, ma anche dal basso verso l'alto... Il dipendente può influire sul suo superiore — e in modo ben specifico — esattamente come il superiore influisce su lui. In primo luogo è in grado di fornirgli informazioni preziose... » (4). Nella tendenza attuale il potere

(3) J. K. Galbraith, *Il nuovo Stato industriale*, Torino 1968, pp. 63-64.

(4) E. Zahn, *Sociologia della prosperità*, Milano 1964, p. 213.

non è più esercitato unilateralmente dall'alto verso il basso, ma costituisce un problema di comunicazione reciproca, in tutti i sensi. I problemi tecnici non si possono più risolvere con disposizioni che piovono dall'alto, secche come comandi. Una decisione della direzione aziendale è sempre più spesso il risultato di una collaborazione ben coordinata, di un giudizio maturato in comune sulla base delle diverse informazioni che ciascuno possiede. E' l'informazione l'elemento fondamentale, tanto che, nota ancora Zahn, « la mancanza di unanimità nei casi in cui sarebbe necessario adottare una nuova politica indica di solito una insufficiente conoscenza della questione in causa assai più che una divergenza fondamentale di concezioni. Quanto più i componenti del gruppo padroneggiano un dato problema, tanto più facile sarà l'accordo sul venirne a capo » (5).

Anche nei nostri paesi si comincia ad osservare, sporadicamente, « la demolizione di quell'edificio simbolico di casta-impresa che distingue, a tutto loro merito, molte grandi aziende americane da quelle europee » (6). La figura del dirigente comincia ad avere meno risalto, mentre si può dire che a disciplinare il lavoratore è, ben più che la gerarchia aziendale, la tecnica: è alle esigenze della tecnica che l'operaio è mosso ad obbedire, ben più che alle disposizioni autoritarie di singoli individui; « esigenze alle quali si deve sottomettere con lui anche il dirigente, uniti come sono l'uno all'altro dalla necessità di far funzionare l'azienda e di contribuire quindi entrambi al suo buon andamento » (7).

Il potere non risiede solo nelle attribuzioni, ma anche nella conoscenza. Una volta si conveniva che il superiore ne sapesse più dell'inferiore e che la sua competenza comprendesse le competenze degli inferiori più diversi. In certe organizzazioni, come quella militare, era praticamente vietato o almeno del tutto eccezionale che l'inferiore richiamasse l'attezione del superiore su qualcosa; oggi questo è di necessità, un fatto normale e quotidiano, specialmente nelle moderne industrie, dove la direzione ha bisogno delle informazioni e dei suggerimenti di tutti ed è sempre pronta all'autocritica: autocritica la quale non ne sminuisce affatto l'autorevolezza, ma anzi, al contrario, la rafforza.

Il grado di partecipazione dei lavoratori alle decisioni che interessano la vita dell'azienda aumenta con l'aumentare del loro grado di qualificazione. Oggi e ancor più domani, con l'automazione, quel tipo di lavoro che consiste nel ripetere all'infinito gesti meccanici verrà sottratto agli uomini ed affidato alle macchine, controllate a loro volta da altre macchine.

L'operaio singolo dovrà dirigere il lavoro di tutto un complesso di macchine, dovrà quindi conoscerle, ed aggiornare la sua conoscenza via via che esse vengono sostituite da macchine più moderne. E sarà chiamato anche egli a dare suggerimenti per il perfezionamento degli impianti sulla base della propria esperienza e col contributo delle proprie idee e della propria inventività. Un operaio così concepito equivale ad un tecnico altamente qualificato, e finirà per non distinguersi più in nulla da un ingegnere. Dovrà avere un'istruzione universitaria. Tale istruzione non sarà mai definitiva, dovrà venire aggiornata di continuo con periodici ritorni a scuola.

(5) *Op. cit.*, pp. 215-216.
(6) *Op. cit.*, p. 216.
(7) *Op. cit.*, p. 216.

La mente di quest'uomo non potrà permettersi il lusso di fossilizzarsi, poiché i progressi della tecnica renderanno necessario più volte nella vita l'apprendimento di qualcosa che equivale ad un nuovo mestiere.

Il tecnico dovrà, quindi, curare al massimo lo sviluppo della propria capacità di vedere le cose globalmente, della propria cultura generale, delle doti di sensibilità e di fantasia, della versatilità e capacità di adattamento, di un'autentica genialità creativa. Ne deriva che, secondo previsioni ormai generalmente condivise, lo sviluppo stesso dell'industria esigerà la maturazione di uomini completi, di veri uomini nel senso migliore. La carenza di tali uomini danneggerà gravemente un'impresa, non le consentirà di tenere il passo con le altre in una continua gara di adattamenti e di innovazioni. E' da prevedere che una base di lavoratori così altamente qualificati nel senso sia tecnico che umano non potrà venire esclusa troppo a lungo da una partecipazione attiva allo stesso potere politico dell'azienda.

Per fare il punto su questo problema, è rilevante ricordare la conclusione che ne trae Garaudy, in una prospettiva marxista veramente originale: « Nell'epoca dell'applicazione della cibernetica al processo produttivo e alla gestione, ciò che si rivela più redditizio, a differenza di quanto si produceva cinquant'anni fa, quando predominavano le teorie dell'ingegner Taylor, è che: 1) esiste un bisogno crescente di operai qualificati; 2) nella nozione stessa di qualificazione professionale la cultura generale occupa un posto crescente; 3) a livello di gestione si rivela più proficuo moltiplicare i centri di iniziativa. Queste tre tendenze nuove conducono a dare all'uomo, alla sua soggettività, un posto sempre più importante nello sviluppo sociale. Così nelle esigenze obiettive dello sviluppo stesso della produzione è insita l'esigenza di un nuovo umanesimo, l'esigenza di fare di ogni uomo un uomo, cioè un creatore a tutti i livelli della vita sociale, a livello economico, politico e culturale. Appare così nel sistema capitalistico una nuova contraddizione, inedita, che non esisteva né ai tempi di Marx né ai tempi di Lenin; la contraddizione tra l'esigenza di richiedere dal lavoratore, nei suoi compiti professionali, il massimo di iniziativa, di responsabilità, di creatività e contemporaneamente il domandargli un'obbedienza incondizionata al proprietario privato o collettivo dei mezzi di produzione. L'avvenire dell'uomo dipende dalla soluzione di questa contraddizione » (8).

NECESSITA' DEL SINDACATO PER LA PRESA DI POTERE NELL'AZIENDA

Galbraith vede i tecnici ad alta specializzazione (in particolare quelli americani) piuttosto alieni dal sindacato: « Con la meccanizzazione » scrive « saranno richiesti più colletti bianchi e più membri della tecnostruttura, e questi, salvo rare eccezioni, non si iscrivono ai sindacati, tendono piuttosto a identificazioni coi fini della tecnostruttura nella quale vengono assimilati » (9). Questo non si risolverebbe affatto, per Galbraith, in un indebolimen-

(8) R. Garaudy, *Le problème des cadres*, estratto da un articolo pubblicato in *Table ronde*, n. 253, febbraio 1969, cit. da S. Perottino, *Garaudy*, Milano 1970, pp. 177-178.

(9) *Op. cit.*, pp. 205-206.

to del potere dei tecnici ed in una parziale rinuncia al potere, poiché « allargare la tecnostruttura significa aumentare il suo potere nell'impresa » (10).

A quanto pare anche da tutto il contesto, il problema dell'acquisto del potere nelle imprese si risolverebbe, per l'economista americano, solo attraverso una crescente elevazione di operai al rango di tecnici (di tecnici sempre più altamente qualificati). Il problema del potere coinciderebbe con quello di una maggiore qualificazione. Questo può essere vero, ma solo in parte. Non bisogna senz'altro identificare il potere tecnico col potere politico, che rimane sempre quello delle decisioni essenziali. Il potere politico nelle imprese è anche, di conseguenza, potere politico nella nazione. E' un potere che chi ce l'ha se lo tiene ben stretto, non lo cede tanto facilmente ai tecnici, se non nella misura in cui si riveli utile il decentrare a questi certe facoltà decisionali anche importanti ma sempre di natura tecnica. Dovendo affidare compiti complessi a servitori estremamente preparati ed abili e geniali, un padrone intelligente gli decentrerà tutti i poteri decisionali richiesti dal caso, e gli darà magari carta bianca, ed i risultati confermeranno che egli avrà agito in maniera intelligente, ma nulla toglierà che l'uno sia sempre il padrone e gli altri i servitori.

Il problema del potere non è solo un problema di competenza e di ricchezza di idee, ma è anche e soprattutto un problema di rapporti di forza. L'organismo classico nel quale i lavoratori sono forti perché uniti è e rimane il sindacato. Rinunciare al sindacato significa rinunciare ad unirsi con gli altri lavoratori per acquistare un reale potere collettivo sull'impresa e sulla economia.

Con questo non si vuole affatto negare e neanche sminuire quell'importante fenomeno di passaggio di potere che si attua nelle grandi imprese moderne a favore dei lavoratori che si sono inseriti nella tecnostruttura. Si vuole soltanto sottolineare che non tutto può risolversi qui, che non tutti i poteri possono venire ceduti volentieri da chi li detiene alla tecnostruttura, che il passaggio totale di questi poteri esige anche una contrapposizione di forze ed una lotta, e che infine strumento tradizionale tuttora insuperato di questa lotta è il sindacato: nulla ci dice. in America od in Europa, che il sindacato abbia esaurito la sua classica funzione; tutto ci conferma che continua ad esercitarla, in una maniera anzi più originale e decisiva.

Nella loro lotta per conseguire il potere nelle aziende, è essenziale che i lavoratori si avvalgano dei sindacati. Coordinandosi nel sindacato (e, più ampiamente, nella confederazione) la lotta dei lavoratori nell'azienda perde ogni carattere particolaristico, diviene un momento di una lotta più vasta, e la stessa posizione dei lavoratori nell'impresa singola ne risulta rafforzata. Sono i datori di lavoro che desiderano escludere il sindacato dalla vita dell'azienda per trattare unicamente con la commissione interna. Il che si risolverebbe a danno dei lavoratori, poiché i membri della commissione interna sono dipendenti dell'azienda che possono venire condizionati da ritorsioni, mentre solo i sindacalisti possono rappresentare i lavoratori in maniera efficace trattando da una posizione indipendente che li pone al riparo da qualsiasi rappresaglia padronale.

Dei lavoratori senza sindacato, che avessero come loro organo rap-

(10) *Op. cit.*, p. 206.

presentativo soltanto la commissione interna, vedrebbero la loro azione non solo indebolita ma anche soggetta a tentazioni particolaristiche, di egoismo aziendale. Delle commissioni interne, o di qualsiasi istituto che più o meno equivalga ad esse, si può dire invero che « sono organi necessariamente limitati nell'ambito aziendale, perciò non possono garantire la solidarietà dei lavoratori sul piano nazionale. Esse tendono anzi a favorire il formarsi di gruppi isolati di lavoratori privilegiati, della cui forza il sindacato non potrebbe più avvalersi per un ordinato e sicuro avanzamento di tutto il fronte del lavoro » (11).

Oggi il sindacato « tende ad acquisire tutte le virtualità e la nuova complessa vita di un autonomo potere economico dei lavoratori » (12). Tanto più è autonomo, tanto più è forte, quanto più è indipendente non solo dalle direzioni aziendali (che sempre cercano di integrarlo, di addomesticarlo), non solo dallo Stato, ma dagli stessi partiti. Sembra ormai finita l'epoca del sindacato « cinghia di trasmissione » delle direttive del partito. Il sindacato è uscito da un pezzo dalla minore età e non ha più bisogno di tutori. La sua voce non è più un altoparlante del partito, ma diviene sempre più la voce dei lavoratori come tali. Se il sindacato continua a fare politica ed anche scioperi politici, li fa in un senso ben diverso dal passato: una volta agiva in tutto come succursale del partito e ne combatteva le stesse identiche battaglie politiche; ora, se fa una politica promotrice di riforme, la porta avanti in maniera autonoma, per esigenze proprie del mondo del lavoro.

Autonomia dai partiti significa pure imcompatibilità tra cariche sindacali e politiche, impossibilità (ormai pienamente riconosciuta) che un medesimo individuo sia al tempo stesso dirigente di un sindacato e deputato al parlamento. Ha ormai preso forma un sindacato decisamente diverso, che anticipa il sindacato unico.

Si può dire che il sindacato realizzerà la propria autonomia totale solo quando sarà unitario. Secondo impegni reciprocamente assunti dalle tre confederazioni, dovrebbe diventarlo tra breve. Alla base, i lavoratori avvertono profondamente questa esigenza, al punto che in certe aziende realizzano l'unificazione di propria iniziativa, dove organizzando un sindacato unitario con una sola tessera, dove aderendo al tempo stesso alle tre confederazioni, dove creando commissioni sindacali unitarie elette da tutti i lavoratori del reparto (tesserati o meno), dove creando comitati unitari di base. All'opposto, la più forte resistenza all'unificazione sembra muovere dalle burocrazie sindacali che, derivanti dai partiti o comunque legate ad essi, temono che il distacco dai partiti possa compromettere il mantenimento del loro potere. Ci sono poi le divisioni ideologiche: politica e ideologia tendono a conferire al sindacato funzioni che sono estranee a quelle sue peculiari, funzioni che vengono a sovrapporsi a quelle essenziali in maniera artificiosa e deformante. In paesi come la Gran Bretagna e la Germania il sindacato è unitario proprio perché non esistono chiusure metafisiche neanche nel socialismo, che non ha avuto mai o non ha più nel marxismo la propria filosofia ufficiale.

Anche in Italia l'unità sindacale risulterà avantaggiata dal cadere

(11) M. Reina, *Crisi sindacale alla FIAT*, « Aggiornamenti sociali », maggio 19
(12) R. Craveri, *op. cit.*, p. 67.

tutte queste ipoteche ideologiche, le quali — chiuso ormai il periodo della guerra fredda — contano sempre meno di fronte ai più complessi problemi che la realtà pone con crescente urgenza. Su questo terreno dell'azione concreta ogni nuovo problema vuole la soluzione sua propria, originale, individuale, non necessariamente precontenuta nei testi sacri. E nulla esclude che ci si possa riferire ad un orizzonte ideologico ampio e comune, dove un marxismo non più dogmatico recuperi la sua originaria ispirazione umanistica e dove il cristianesimo si incarni come umanesimo cristiano, operante nel mondo e aperto a tutti gli uomini di buona volontà credenti e non credenti. L'incontro può ben avvenire sul comune denominatore dell'umanesimo.

Il sindacato perviene alla piena maturità quando alla sua vita e alle sue decisioni partecipa attivamente tutta la base. L'indifferenza di una gran massa di lavoratori è causa di debolezza per il sindacato, rende la sua azione meno decisa e meno efficace. Fra l'altro, determina anche la sua insufficienza finanziaria. Il vuoto di potere che viene a crearsi per la mancata partecipazione della base favorisce la dittatura dei dirigenti, i quali vengono a formare una sorta di nuova casta burocratica interessata ad una tranquilla coesistenza con le altre caste di notabili: dei notabili aziendali, confindustriali, politici, accademici, ministeriali, che nel loro insieme formano l'*establishment*.

Negli anni intorno al 1965 c'è stata, di fatto, una diminuzione delle attività sindacali, che hanno perso molto del loro mordente ed hanno visto una partecipazione dei lavoratori nettamente inferiore al passato. Questa è decisamente aumentata dal 1968, anno che ha segnato una ripresa intensa degli scioperi ed un accrescimento dell'influenza dei sindacati nella vita del paese.

Il primo impulso a tale ripresa è venuto, come nel maggio francese, da studenti e da giovani operai, dalla sinistra extraparlamentare in genere, dai groppuscoli e dai comitati di base. Questi hanno preso letteralmente la mano alle burocrazie sindacali, che, screditate per la fiacchezza della loro passata azione rivendicativa, avevano perso molto prestigio di fronte alle masse e ne stavano perdendo il controllo. Vere spine nel fianco dei sindacati, i comitati di base hanno indubbiamente risvegliato gli apparati sindacali dal loro torpore e li hanno indotti a portare avanti la lotta in maniera ben più decisa che nel passato. Hanno provocato la mobilitazione spontanea di gran parte delle basi, ed hanno così colmato quel vuoto di rapporti che si era venuto a creare tra le masse e i dirigenti. In Francia come in Italia i dirigenti sono stati costretti a tenere intanto maggior conto delle esigenze delle basi, a consultarle nei momenti decisivi, a chiederne la ratifica. C'è motivo di sperare che una partecipazione sempre più ampia e responsabile delle basi rafforzi i sindacati, ne accentui l'autonomia e, promuovendo la maturazione delle coscienze, acceleri la sospirata unificazione.

Con la partecipazione di tutti i lavoratori alla vita del sindacato e con l'aumento del potere sindacale nell'azienda, si realizza la « cogestione »: l'azienda finisce per venire gestita congiuntamente dai rappresentanti del capitale e del lavoro. Il problema della cogestione è sentito, è dibattuto in maniera assai viva specialmente in Francia ed in Germania. La stessa cogestione può essere concepita come una tappa verso una piena gestione da

parte dei lavoratori. Galbraith ci spiega come gli azionisti in quanto tali vengano progressivamente esclusi da ogni potere nella moderna impresa.

Qui il potere è stato preso da gruppi di imprenditori-funzionari che se lo trasmettono per cooptazione e praticamente non rendono conto a nessuno della loro gestione, anche se dicono di dipendere dalla fiducia degli azionisti alle cui assemblee fanno atto di omaggio formale una volta all'anno. I lavoratori, sia in quanto membri di una tecnostruttura che tende al limite ad includere tutti, sia per la crescente forza del sindacato, sono destinati un giorno o l'altro a colmare quel vuoto di potere che è venuto a crearsi per l'assenteismo degli azionisti.

Gli imprenditori-funzionari hanno certamente assolto una funzione utile e necessaria quando hanno stabilito, per un certo periodo, la loro dittatura nelle aziende; ma non si vede per quale ragione essi dovrebbero perpetuarsi come una casta. Se gli azionisti (subentrati agli antichi proprietari) hanno lasciato un vuoto di potere che i lavoratori sono destinati a colmare interamente prima o poi, si può prevedere che i dirigenti delle imprese verranno prima o poi eletti dai lavoratori. Si è visto sopra che i lavoratori tendono a qualificarsi sempre maggiormente ed a costituire sempre più per l'impresa l'elemento essenziale, fondamentale, insostituibile (a differenza del capitale, che l'impresa investe in gran parte per autofinanziamento e comunque può reperire con una certa facilità quando vien dotata di una tecnostruttura valida).

Si è visto che i lavoratori sono gli unici che potranno sempre più dire « l'azienda siamo noi » (a differenza dei portatori di capitali, la cui influenza si va e si andrà progressivamente riducendo). Questo ci autorizza a concludere che in tendenza, in prospettiva l'azienda si configura non più come proprietà di qualcuno, ma quale comunità dei lavoratori. Avviene insomma nell'impresa industriale un processo storico simile a quello che si realizza nella vita dei popoli e degli stati. Nelle prime fasi della sua formazione lo stato ha bisogno di un monarca, il quale assume su di sé tutte le responsabilità. Una divisione di poteri tra più individui e soprattutto una prematura partecipazione del popolo potrebbe portare, in certi casi, allo sfaldamento, alla dissoluzione dello Stato. Per questo la presenza del monarca è indispensabile, ed altrettanto indispensabile è la sua sostituzione immediata, in caso di morte, con un successore sulla cui legittimità non sussista il minimo dubbio: il figlio primogenito o il parente più prossimo.

Nella fase monarchica lo stato è considerato proprietà del sovrano. Tale concetto patrimoniale dello stato viene meno in un secondo tempo, allorché il popolo acquista coscienza di essere lui, e non il sovrano, l'elemento essenziale dello Stato. A questo punto nessuno può dire più, come il Re Sole, « lo Stato sono io », poiché lo Stato è ormai identificato nella comunità del popolo. Il re non è più indispensabile alla conservazione dell'organismo statale, così come nessun uomo è più indispensabile in una vera democrazia, ma ciascun governante o deputato o giudice o funzionario riceve il potere (direttamente o indirettamente) dal popolo e lo esercita responsabilmente in nome di esso. Un processo storico analogo è in atto nella grande impresa. Qui il monarca-proprietario, elemento indispensabile quando all'inizio si è trattato di dar vita all'azienda e di farle compiere i primi passi, a causa dell'estrema frammentazione della proprietà è venuto

cedendo il potere al manager, specie di dittatore dell'azienda (o di oligarca, se si preferisce), la cui « usurpazione » è valsa a colmare un vuoto e ad assicurarsi l'ulteriore sviluppo.

Si può prevedere che lo sviluppo futuro dell'impresa industriale la vedrà decisamente e definitivamente trasformarsi da monarchia in repubblica.

TRASFORMAZIONE DELL'AZIENDA IN COMUNITA' DI LAVORATORI

La maggior partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'azienda promuove in essi una maggiore « identificazione »: i lavoratori non si limitano più a prestare la loro opera all'azienda per tante ore al giorno al solo scopo di riceverne un salario, ma ad un certo punto cominciano a sentire i fini, gli interessi dell'azienda come i loro propri. Quando il lavoratore si identifica nell'azienda, rende anche molto di più. L'identificazione è tanto più necessaria quanto più alto è il grado di qualificazione dei lavoratori: è richiesta in misura minima per una prestazione materiale puramente meccanica, in misura massima per una prestazione intelligente e creativa.

Un tecnico, un ingegnere, un dirigente che dovrà « spremersi il cervello » per trovare soluzioni più valide a problemi complessi e per suggerire innovazioni dovrà « mettercela tutta » nel suo lavoro, dovrà identificarsi in pieno con i fini dell'impresa, dovrà sentire l'impresa come cosa propria. Certamente questo suo senso di partecipazione è tanto più vivo quanto più egli prende parte alle decisioni tecniche non solo, ma politiche dell'impresa ed alla stessa elezione dei capi. Il medesimo si potrà dire di tutti i lavoratori dell'azienda, nella misura in cui acquisiscano una qualificazione sempre maggiore e quindi un sempre più alto grado di coscienza.

Che il partecipare alla gestione promuova nei lavoratori un maggiore spirito di corpo e migliori la produttività è un fatto che si può ben constatare nella odierna Jugoslavia, specialmente quando la si paragoni ai paesi comunisti confinanti dove l'economia è tutta centralizzata. Ma è un fatto che risulta dovunque siano state prese iniziative del genere, anche in un contesto di economia capitalista.

Si può ricordare, per fare un esempio, l'iniziativa dell'industriale Körber, proprietario e direttore della *Hauni*, lo stabilimento di Amburgo dove si produce il novanta per cento delle macchine per la fabbricazione di sigarette con filtro vendute in tutto il mondo. Körber ha fatto eleggere dai suoi duemila dipendenti un consiglio di fabbrica, al quale spetta il compito di deliberare la politica dell'impresa; poi ha fatto eleggere « gruppi di lavoro » che hanno il potere di accettare o respingere, con votazioni segrete, capi squadra, capi reparto o capi ufficio designati dalla direzione: « Con questo metodo, che ai livelli più bassi della fabbrica funzionava già da tempo e che ora è stato istituzionalizzato, Körber ha raggiunto ottimi risultati. Lo spirito di collaborazione e l'affiatamento fra i dirigenti della Hauni non hanno riscontro in alcun'altra impresa della Germania. I profitti dell'azienda sono saliti vertiginosamente » (13).

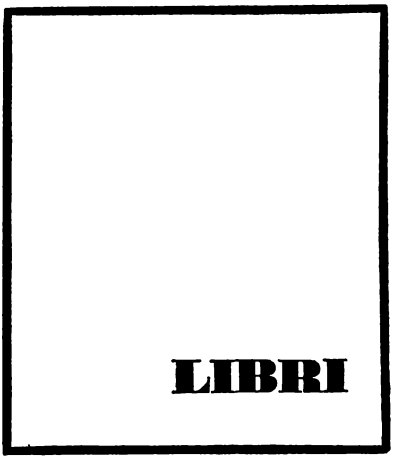
(13) « *Panorama* », 22 maggio 1969.

Partecipazione e identificazione si accrescono quando l'azienda diviene una comunità di individui veramente affiatati tra loro. Tra le circostanze che favoriscono l'identificazione, oltre al carattere meno meccanico e più creativo del lavoro, oltre al prestigio dell'azienda (che conferisce ai suoi dipendenti una posizione sociale), c'è principalmente la frequenza dei contatti tra i lavoratori, il formarsi tra di essi di un vero rapporto di amicizia. Un altro importante fattore di identificazione è che molte delle esigenze dei singoli vengano soddisfatte nell'ambito dell'azienda stessa. Questo giustifica, per esempio, le forti spese che, sollecitate dall'*engineering psycology*, le imprese veramente moderne affrontano per rendere l'ambiente di lavoro più gradevole e più umano, per togliere al lavoro la sua cupa serietà, per rendere la stessa fabbrica meno alienante, meno pericolosa, meno maleodorante e tossica, più confortevole, più estetica, più sulla misura dell'uomo, in modo che il tecnico, l'ingegnere, l'operaio ci si trovino a loro agio il più possibile e siano messi in grado di lavorare serenamente in un'atmosfera di collaborazione amichevole.

Questo giustifica anche le forti spese per le mense aziendali, gli asilinido, le attività ricreative sportive e culturali, i giornali interni, i corsi di aggiornamento, i *T groups*, le cooperative edilizie ... Si potrà accusare le *human relations* di paternalismo, si potrà rimproverare alle *public relations* di non aver saputo togliersi dal « guscio originario dell'agenzia pubblicitaria »; comunque tutto ciò risponde alla sicura intuizione che più il lavoro si qualifica e diviene creativo, più l'efficienza stessa dell'impresa e la sua competitività sono legate al fatto che l'azienda sappia trasformarsi in vera comunità di lavoratori. Poiché l'uomo si identifica in un gruppo e vi dà il meglio di sé solo quando vede in esso la comunità.

L'azienda si va trasformando in comunità di lavoratori. Ma la comunità dei lavoratori diverrà tale veramente, e comunità umana integrale, solo quando le industrie verranno decentrate dalle città e trasferite più lontano a dare autosufficienza economica e vera vita ai piccoli centri abitati, ai villaggi, ai sobborghi oggi abbandonati o ridotti a puri e semplici dormitori. Questa necessità si comincia oggi ad avvertirla in più paesi all'avanguardia del progresso tecnico, negli Stati Uniti come nella Gran Bretagna ed in Svezia, e da noi specialmente in Lombardia. Va superato il pendolarismo, alleggerito il traffico: vanno sviluppate le zone depresse e ripopolate le campagne. Non è più importante oggi, come una volta, mantenere le industrie concentrate insieme, poiché oggi il trasporto è reso enormemente più facile e rapido. Le fabbriche sono destinate a perdere il loro tradizionale aspetto alienante e disumano, a divenire pulite ed estetiche, sicché l'abitarvi a poca distanza non potrà offendere né l'olfatto né la vista né essere di disturbo alcuno. Maturano quindi le premesse perché possano costituirsi piccole comunità sulla misura dell'uomo non più città-dormitorio, ma ad un tempo centri industriali, agricoli, residenziali e culturali. Qui una crescente disponibilità di tempo libero consentirà agli uomini di coltivare quelle attività umanistiche e di formazione integrale della personalità che sono richieste per lo stesso sviluppo ulteriore dell'economia.

FILIPPO LIVERZIANI


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Filippo Garrone
Ennio Innaurato
Claudio Leonardi
Ferruccio Mazzariol
Giorgio Sola

JEAN SCOT: « HOMELIE SUR LE PROLOGUE DE JEAN » - Introduction, texte critique, traduction et notes de E. Jeauneau, Cerf, Paris 1969, pp. 392.

JEAN SCOT: « COMMENTAIRE SUR L'EVANGILE DE JEAN » - Introduction, texte critique, traduction et notes de E. Jeauneau, Cerf, Paris 1972, pp. 474.

Edouard Jeauneau ricorda nelle due introduzioni la diversa fortuna di questi due testi. L'*Omelia* ebbe un'ampia diffusione, a partire dal secolo XII, ma senza che l'attribuzione a Giovanni Scoto fosse comunemente riconosciuta. In genere l'*Omelia* venne attribuita a Origene (attribuzione insostenibile sin da allora, visto che l'omelia cita Mani ed Ario). Nell'introduzione vengono ricordate le ragioni per cui si impone l'attribuzione allo Scot. L'*Omelia* contiene temi caratteristici del suo pensiero: la distinzione tra le « cose che sono » e « quelle che non sono » la dottrina sulle idee preesistenti nel Verbo di Dio, le considerazioni sulle tenebre divine, sulle due fonti di conoscenza che sono la Scrittura e la natura, sull'uomo concepito come riassunto dell'universo, ecc. Contiene anche citazioni di testi che ricorrono frequentemente sotto la penna dello Scoto. Lo Jeauneau ricorre anche al vocabolario caratteristico dell'*Omelia*, in cui non solo abbandonò le parole greche, ma anche neologismi latini, formati con la riproduzione latina di termini greci: *deividus, superessentialis, citivolus, supernaturaliter* o con l'attribuzione a parole latine di significati che sono propri dei loro corrispondenti greci: *permansio*, nel senso di stabilità e di permanenza della divinità o *substitutio* nel senso di creazione. L'autore dell'omelia, conclude lo Jeauneau, usa una lingua come può fare un latino che ha letto i medesimi testi di Giovanni Scoto e li ha tradotti come egli li ha tradotti.

Mentre l'*Omelia* ha esercitato un'ampia influenza al coperto della pseudoepigrafia, ed è perciò conservata in numerosi manoscritti, il *Commentario* esiste in un solo manoscritto conservato a Laon e annotato, sembra, di mano dell'autore. Ma i testi del commento, il cui unico manoscritto è per di più mutilo, hanno circolato egualmente nella cultura medievale.

Ciò è dovuto a una circostanza veramente casuale: proprio nelle scuole di Laon venne elaborata una parte notevole della *Glossa ordinaria*, cioè il commento ai testi della Scrittura, dal Genesi all'Apocalisse, mediante i testi di Padri e di autori ecclesiastici. Secondo la Smalley, Anselmo di Laon avrebbe elaborato le *Glosse* su Paolo e su Giovanni. Ora larghi estratti del commentario di Giovanni Scoto, tratti proprio dall'unico esemplare di Laon, vennero usati nella formazione della Glossa, e giunsero così ai teologi medievali. Tommaso cita il *Commentario* di Scoto, più volte nella *Catena aurea* e una volta nella *Summa*.

Le due opere di Giovanni Scoto hanno, dunque, conosciuto un'influenza ineguale, l'una sotto la copertura della falsa attribuzione, l'altra sotto il velo dell'anonimo.

Nel pensiero dello Scoto il platonismo di Agostino e il platonismo dello Pseudo-Dionigi vengono integrati in una forma personale, come appare soprattutto nel *Periphyseon*.

Dal platonismo agostiniano, Scoto prende soprattutto il tema delle idee divine, la natura creata *creatrix* del *Periphyseon*. Il tema è riecheggiato anche nell'*Omelia*.

La dottrina è annunciata nell'*Omelia* con una citazione quasi letterale di un testo agostiniano: « altro è il modo in cui esistono sotto di lui le cose da lui fatte, altro il modo secondo cui queste cose esistono in lui identiche a lui stesso » (Omelia IX, 30).

Ciò da luogo a un testo di grande bellezza sull'esistenza del mondo in Dio: « Nessuna di queste cose esiste in lui secondo la misura del tempo e dello spazio: ma al di sopra di ogni

tempo e di ogni spazio, tutte non fanno che una sola realtà con lui, sia le cose visibili che le cose invisibili, sia le corporali che le incorporali, sia le razionali che le irrazionali. La terra, il cielo, l'abisso e tutto ciò che essi contengono, in lui sono vita, e in lui sono eterne. Tutto ciò che qui nemmeno sembra potersi muovere, nel Verbo è vita». In questa prospettiva va vista l'antropologia dell'Eriugena: tutte le cose sono una sola cosa in Dio, Dio stesso, e vivono nella vita di Dio. Nell'uomo «omnis creatura adunatur», tutta la creazione è ricondotta all'unità. Sulla base di questo parallelismo (tutte le cose sono Dio in Dio, tutte le cose in quanto create sono una sola cosa nell'uomo), è possibile un perfetto arco cristologico. Cristo è la «plenitudo deificationis... qua homo et Deus in unitatem unis substantiae adunati sunt» (Omelia XXIII, 25). E poiché in Cristo esiste la *plenitudo deificationis*, esiste anche la *plenitudo gratiae*, che è lo Spirito Santo, *Spiritus namque sanctus cum gratia solet appellari* (Omelia XXIII, 15).

L'uomo è così deificato: i credenti «in confilietatem unigeniti dei filii nati sunt» (Omelia XXI, 5). L'Eriugena traduce l'*uiothesìa* paolina di Romani VIII, 15 e di Galati IV, 5 non con *adoptio filiorum* come la Volgata, ma come *filiolitas, filietas* o come qui, meno letteralmente, *confilietas*.

Il linguaggio rimane, così, forte, perché sottolinea la comunicazione all'uomo dell'identico status del Figlio.

E' la medesima scelta che lo ha indotto a usare, con lo Pseudo-Dionigi e Massimo, il termine, non usato dai padri latini, di *deificatio*.

In alcuni testi, l'Eriugena sostiene l'idea della visione di Dio faccia a faccia, anche in questa vita: di Giovanni dice che «con la sommità della mente penetrò in colui che è al di sopra di tutte le cose, cioè nel segreto dell'essenza unica in tre sostanze e delle tre sostanze nell'essenza unica. Non avrebbe potuto innalzarsi sino a Dio, se egli non fosse prima divenuto Dio» (l'Eriugena usa il linguaggio greco: *mia ousia treis ypostàseis*, che verte letteralmente in latino).

Tuttavia di fronte al *Deum nemo vidit unquam* del prologo giovanneo, sull'autorità di Ambrogio e di Dionigi l'Eriugena afferma che la Trinità non si manifesta agli angeli e ai santi in se stessa ma nelle teofanie, cioè «in tutte quelle creature visibili e invisibili, nelle quali spesso Dio è apparso, appare, apparirà». Così però, non vi è nessuna differenza tra la conoscenza pellegrinale e quella gloriosa di Dio. Ma questa volta, nel senso che essa è, sempre, mediata dalle creature.

Nel secondo testo è presente l'influenza dionisiana: qui infatti la teologia negativa è giunta alla sua ultima conseguenza, cioè alla mediazione creaturale in ogni conoscenza di Dio.

Per l'Eriugena, lo pseudo Dionigi è un'autorità superiore a quella degli altri padri, perché è considerato compagno e discepolo di san Paolo. Perciò egli tende ad usare i testi dionisiani come autorità, anche se essi sono lontani dallo spirito del suo sistema, più legato a una interpretazione teocentrica delle «idee» platoniche, e quindi più incline a sottolineare la somiglianza che la differenza tra il divino ed il creato.

Il platonismo di Scoto, che dipende da quello di Agostino, avrà poi un seguito nella teologia mistica fiamminga e renana. Ma ciò viene, oltre che dall'influenza dell'Eriugena, dal fatto che i mistici renani muovono dai medesimi autori: però in essi non vi è l'influenza della concezione delle gerarchie, cioè della necessità della mediazione creaturale ad ogni livello della conoscenza di Dio.

Anche l'antropologia dell'Eriugena, come è svolta nel commentario, chiede qualche rilievo. Lo Scoto torna alla affermazione della ignoranza che l'uomo ha dell'immagine di Dio in lui: ma ciò esalta il ruolo dell'immagine, perché nemmeno Dio conosce, per Scoto, la propria essenza. Nel linguaggio di Scoto, «essenza» comporta fondamentalmente limitazione: sia Dio che l'immagine di Dio sono infiniti e perciò indeterminati. Non a caso Dio e l'uomo contengono,

nel proprio modo, tutto. La mistica renana che non ha questo significato di essenza eguale a finitezza, parlerà di « essenza » dell'anima, ma intendendo praticamente, in un linguaggio contrario, la medesima dottrina. L'« essenza » dei renani è, infatti, al di sopra della conoscenza finita.

La tripartizione dell'anima non è identica a quella agostiniana, perché qui i momenti dell'anima sono gerarchizzati e non reciprocamente immanenti. *Spiritus, ratio, memoria,* di Scoto non sono la medesima cosa di *memoria, intellectus* e *voluntas* di Agostino. In Agostino il loro carattere di immagine trinitaria comporta la parità, in Scoto invece si scende dallo spirito, che ha per oggetto il divino, alla memoria o *sensus interior* che è riferito ai sensi esteriori.

Anche queste opere dell'Eriugena indicano l'originalità speculativa di un pensatore che ha cercato ancora una volta, prima della separazione, di saldare in un'unica sintesi la teologia della Chiesa d'occidente con l'oriente cristiano.

G. B. B.

CLAUDE GEFFRÉ: « UN NOUVEL AGE DE LA THÉOLOGIE » - Introduction de M. D. Chenu, Cerf, Paris 1972, pp. 140.

La storicità è una dimensione interna alla Parola di Dio, scrive il padre Chenu nell'introduzione. E tuttavia, una teologia che si risolvesse nella storia, che si dissolvesse in un pluralismo funzionale alle differenze di tempo e di spazio, d'indole e di cultura, non sarebbe più un *logos,* ma semplicemente il riferimento e la trasposizione di una *praxis.*

Il padre Chenu si considera un precursore della teologia storicizzata, un precursore « non senza qualche intrepidezza e qualche rischio ». Non sembra però che questi rischi fossero vertiginosi: qui il padre riferisce solo che i teologi romani avevano fatto dei segni neri sul suo programma al Saulchoi: « disprezzo e distruzione della teologia scolastica ». Sembra poi che un alto personaggio, suo censore negli anni '50, abbia preso la « storicità della teologia » e la negazione della distinzione fra teologia positiva e speculativa come suo bene dopo il secondo concilio Vaticano.

A parte queste disavventure di Sofia, si chiede ore se i promotori di una teologia storicizzata sono soddisfatti, vista la presentazione che ne viene fatta dal libro del padre Geffré. Anche il padre Geffré ricerca, nonostante tutto, un *logos,* cioè una costruzione sistematica della teologia, un modello teologico: ma, paradossalmente, nonostante questa sua visibile ricerca, il punto difficile è proprio quello di dove collocare la storia.

Il paradosso della teologia storicizzata è proprio nel fatto che essa non riesce ad offrire un'interpretazione univoca della storicizzazione della teologia.

Ciò che il padre Geffré ci descrive è in realtà un movimento contraddittorio. Prima, con Rahner, Barth e Bultmann, si ha un tentativo di uscire dalla servitù al fatto storico, di ricomprenderlo in una chiave (trascendentale, trascendente, esistenziale) che ne consumi l'esteriorità, che eviti insomma quello che veniva chiamato « il positivismo del fatto bruto ». Poi, con Pannenberg e Moltmann, si ha il tentativo opposto, quello di uscire dal soggettivismo, di recuperare l'oggettività del fatto, in modo da depositivizzarlo, senza per questo renderlo funzionale a categorie soggettive.

Il libro del Geffré termina così cercando di ritrovare proprio quel fondamento storico del fatto cristiano, indipendente dalla fede che egli ha respinto all'inizio. L'autore respinge nel primo capitolo la tesi (per la verità, è un dogma del secondo concilio Vaticano) che vi siano segni storici i quali, senza dimostrare come positiva-

mente divino e soprannaturale il contenuto della Rivelazione, sono sufficienti, anche per un non credente, a indicare l'origine trascendente del fatto cristiano.

Egli sostiene che non si può distinguere il fatto della Rivelazione dal suo contenuto, e che dunque solo un atto di fede soprannaturale può far conoscere lo stesso fatto della rivelazione. Non vi è, dunque, alcun fatto nell'ordine storico che indichi inequivocabilmente il carattere metastorico dell'avvenimento cristiano.

Ma nei saggi finali, sulla scorta di Pannenberg, di Moltmann e di Metz, egli cerca di ritrovare l'oggettività dell'evento cristiano, di riscoprire una sua realtà che non sia una dimensione dell'atto di fede, ma il fondamento storico e oggettivo di essa.

Non è nel medesimo senso che l'apologetica tradizionale e le nuove teologie escatologiche cercano un fondamento storico. L'apologetica tradizionale si fondava soprattutto sul Gesù storico, sui segni che accompagnavano la sua azione personale, sulle conseguenze della sua azione. Le nuove teologie vedono invece nella resurrezione di Cristo l'annuncio di un'altra dimensione, quella escatologica, che dà alla storia il suo significato. Nel primo caso, il Gesù storico è determinante: nel secondo caso, specie in Moltmann, tributario di Bloch, è piuttosto la categoria della resurrezione e dell'*eschaton* che è importante.

L'antica apologetica distingueva una certa convinzione ragionevole sul carattere trascendente di Gesù, una certa maturata convinzione della sua irriducibilità al tessuto ordinario delle cause storiche, dall'atto di fede soprannaturale: vedere in Gesù il « divino legato » era altra cosa che riconoscere in lui il Figlio di Dio.

Le teologie escatologiche bloccano le due diverse conoscenze e pongono la conoscenza della Rivelazione come « accessibile a ogni uomo che ha gli occhi aperti per guardare » (Pannenberg) Ma di quale tipo è questa conoscenza? E' una evidenza razionale che può mostrare un suo fondamento sensibile? O la si deve interpretare come una forma di conoscenza straordinaria, ma fondata ancora sulle sole forze proprie dell'uomo in questo mondo? Sappiamo con quale facilità la teologia escatologica può essere ritrasformata in teologia della rivoluzione, e come Bloch possa rispuntare sotto il linguaggio ecclesiasticizzato di Moltmann. Ciò può far pensare che in realtà questa conoscenza di tipo escatologico abbia come antecessore immediato l'ideologia rivoluzionaria: cioè un tipo di conoscenza, fondato, attraverso la mediazione, marxiana, sulla concezione hegeliana dello spirito.

Alla precisione, talvolta spinta all'eccesso di definizione e di analisi, del metodo teologico vigente sino agli anni '60, la teologia della nuova età contrappone una voluta imprecisione di nozioni. Il Geffré ci ha offerto come « nuova età della teologia » una storia dei rapporti tra la teologia di Barth, di Bultmann e di Rahner, e quella di Pannenberg, di Metz e di Moltmann.

Ma se dovessimo con questo definire in che cosa consista la « nuova età » della teologia, ci troveremmo imbarazzati. Essa ci appare, fondamentalmente, come una negazione: quella della teologia naturale, e del rapporto di signoria di Dio sul mondo fondata sulla creazione. Il Geffré accetta la critica della metafisica compiuta da Heidegger, accetta la negazione del Dio creatore dell'essere che è implicita nella filosofia di Heidegger. L'unica via d'uscita che l'autore offre è quella di « cercare di esprimere il primato ontologico del futuro sul presente nell'Essere divino. L'Eternità non sarà più una proprietà negativa (l'assenza di tempo): essa designerà la signoria di Dio sul futuro ». Ma, che cosa significa questa affermazione? Significa semplicemente rinunciare alla dimensione comune della razionalità in teologia. Il fondamento della teologia sarà appunto quella esperienza della realtà escatologica che, per il Geffré, non appartiene all'uomo in questo mondo. Andando più innanzi si potrebbe trovare nella tesi del Geffré una radicale svalutazione della realtà presente dell'uomo, vista

come incapace di essere oggetto di una vera conoscenza, e quindi semplicemente non-vera, non-buona.

Non è presente un ritorno gnostico in ogni estremismo escatologico? Il Geffré non si pone questo problema.

G. B. B.

GABRIELE DE ROSA: « VESCOVI, POPOLO E MAGIA NEL SUD » - Guida, Napoli, 1971, pp. 315.

Il cattolicesimo meridionale, a livello di clero e di popolo, si conferma nella paziente ricostruzione dell'autore (lo storico esamina in particolare i documenti del sinodo Brancaccio e Feliceo, le personalità di vescovi quali monsignor Feliceo a Policastro e monsignor Anzani a Campagna, nel Cilento fino ai confini della Lucania, tra '600 e '700; particolare rilievo è poi lo studio che De Rosa dedica a monsignor Monterisi, arcivescovo di Salerno fino al 1944) come fatto prevalentemente devozionistico, permeato di sensività paganeggiante, di pratiche magiche, lassista e folcloristico.

Ecco come lo storico campano tratteggia il cattolicesimo veneto e quello meridionale, nei decenni successivi al concilio di Trento: « Una diocesi meridionale, di Campagna o di Nusco o di Capaccio è cosa molto diversa da quella di Padova o di Feltre o di Treviso. Il tipo di rapporto fra autorità ecclesiastica e governo non è lo stesso: la pietà veneta ha assimilato la tradizione del Tridentino, ne ha fatto sostanza di vita con l'insegnamento del Barbarigo; quella meridionale sfugge molto spesso alla presa del Tridentino, è sanguigna e tumultuosa e segue per lo più le passioni del cuore; la figura e la formazione del parroco non è la medesima, la spiritualità ha derivazioni e provenienze diverse, l'una affonda le sue radici nella dottrina teologale, nelle virtù dell'obbedienza e della fedeltà, l'altra ama il sentimento e il miracolo, è spesso insofferente di disciplina e di dogmi, ha fermenti magici e neoplatonici » (p. 285).

Molto prima De Rosa aveva scritto riguardo alla religiosità del mezzogiorno: « Puntiglio, rispettabilità, senso esasperato della forma non erano un fatto accidentale ed effimero, ma partecipato dalla intera popolazione locale... Si facevano le processioni, si cantavano le litanie, ma si era pronti a menare le mani se uno stendardo andava avanti all'altro o se qualcuno dimenticava la precedenza. E che ciò non avesse a che fare molto con la fede, non era cosa che ci si chiedeva. Se si litigava con i Santi, con le varie Madonne e con Gesù, nessuna meraviglia che ciò potesse avvenire nel clero e fra i cleri. Quando poi si calcoli che siffatte situazioni di litigiosità durarono secoli, furono tramandate di generazione in generazione; e quando a ciò si aggiungano tutti gli inconvenienti della chiesa ricettizia, altra fonte di conflitti attorno alla massa comune dei beni, e poi gli intrighi e le speculazioni di chi voleva essere ordinato per avere più che la messa, il diritto all'immunità fiscale, si vedrà bene come formalismo chiesastico, struttura della proprietà ecclesiastica, pletora del clero ed economia chiusa, arretrata e arcaica, fossero tra loro intimamente connessi » (pp. 173-174).

Il difetto principale, dunque, della religiosità nel Sud non era solo quello della litigiosità; vi erano altre lacune ben più esiziali: innanzitutto la polverizzazione delle diocesi, le quali non contavano in media più di conquantamila anime e quindi erano provviste di seminari asfittici, assai poco in regola con le prescrizioni del concilio di Trento in fatto di dottrina e di disciplina. In essi vi veniva impartita una cultura teologica e canonica che teneva più in conto l'autorità del Borbone che il magistero del papa; che guardava più a Napoli che a Roma. Da ciò derivava nel clero meridionale una opposizione puntigliosa, interessata contro quei vescovi che cercavano, me-

diante i sinodi, di attuare le disposizioni del Tridentino.

Se le diocesi meridionali contavano pochi fedeli, le parrocchie, al contrario, annoveravano un numero di anime che in media superavano le seimila, per la semplice ragione che il clero ricettizio non voleva impegni di apostolato; mentre in Lombardia e nel Veneto la parrocchia non raggiungeva, in media, neanche la 1500 anime. Le diocesi invece venete e lombarde comprendevano, tranne qualche caso, più di 400 mila fedeli ciascuna.

De Rosa, giustamente, sulla scia dello Jedin, rovescia il luogo comune secondo il quale il concilio di Trento sarebbe stato una vittoria dell'oscurantismo e del potere clericale. In realtà annota lo storico cattolico il concilio di Trento rappresenta la fine del vescovo-principe, lontano dalla diocesi, smarrito dietro puri interessi mondani; ed incominciava ad affermarsi, invece, la figura storica del vescovo-pastore, rigoroso, che custodisce e insegna la dottrina cattolica, che riordina i seminari e la liturgia, che instaura un effettivo rapporto col popolo credente. Il concilio di Trento, insomma, è creatore di un cattolicesimo pastorale e dottrinale insieme, a cui ripugnano il formalismo religioso, il lassismo dei costumi, le facili transazioni e opportunismi; è l'inizio di una autentica Riforma cattolica che vuol trasformare la vita di un popolo, staccandola dalle sue abitudini e dalla mentalità non proprio cristiana, che tenta d'incarnare l'insegnamento di Cristo senza compromessi mondani.

La piaga più grave, a detta del De Rosa, è quella del clero ricettizio, che è realtà, non solo del '600, del '700 e dell'800, ma anche dei primi decenni del nostro secolo, almeno in certe zone. Codesto clero risiede nel paese di origine, usufruisce di beni comuni, spesso assai cospicui, vive in famiglia. Si tratta, in definitiva, di un clero secolarizzato, che, in un altro contesto sociologico, potrebbe essere modello di riconoscimento per certo cattolicesimo avventurista di oggi, per la sua insofferenza ad ogni disciplina istituzionale, per la sua connaturalità incline al lassismo, per la sua esaltazione della sessualità e per la sua alleanza con il potere reale. Certo, le situazioni storiche sono profondamente diverse fra clero ricettizio del mezzogiorno e clero del dissenso attuale; ciò nonostante leggendo questi ed altri libri si ha la sensazione precisa che un legame ben saldo vincoli nel tempo mentalità uguali, capricciose, ribelli soltanto in un senso formalistico.

Il clero ricettizio meridionale, generalmente, conviveva con donne, destando enorme scandalo fra il popolo, occupava il suo tempo a difendere giuridicamente i propri « diritti » dalla « ingerenza » del vescovo e con l'appoggio dell'autorità borbonica. Era poco istruito, non era testimonianza di virtù e di generosità cristiane e neanche umane. Per queste due ragioni il marxista Gramsci mostrò un acuto disprezzo nei suoi confronti.

Il clero ricettizio era, inoltre, molto numeroso, in quanto, essendo la miseria enorme, molti erano coloro che, pur non contando alcuna vocazione ecclesiastica, aspiravano ai beni ricettizi allo scopo di condurre una vita diversa da quella tragica dei contadini e dei pastori meridionali. Certi nobili e borghesi, addirittura, nel XVII, XVIII e XIX secolo, volevano essere preti, contro la volontà del vescovo, e talvolta vi riuscivano con l'intimidazione e la violenza.

Codesti preti, antitridentini, antiromani, ignoranti della dottrina cattolica, erano i naturali alleati dei baroni e dei nobili; essi erano — afferma De Rosa — strumenti della nobiltà e della borghesia predatrice nello sfruttamento del popolo e nell'incameramento dei beni della Chiesa istituzionale; ad essi conveniva perciò dipendere da Napoli piuttosto che dalla curia romana; ad essi piaceva che il popolo rimanesse nella miseria, nella superstizione e nell'uso delle pratiche magiche. In tal modo i loro privilegi potevano rimanere integri.

Altri due aspetti negativi del cattolicesimo meridionale erano costituiti dalle confraternite, che erano organismi laicali rissosi, completamente in-

dipendenti dal vescovo, i quali esasperavano in senso esteriore le manifestazioni religiose. Fa osservare il De Rosa che le confraternite meridionali mantenevano un culto, svincolato dalle profonde ragioni religiose e cattoliche che lo dovevano animare. L'altro secondo aspetto deteriore del cattolicesimo meridionale era offerto dalle « bizzoche », specie di beghine fanatiche, né propriamente zitelle, né propriamente monache, pervase da uno zelo intrigante e paradossale. Vivevano in famiglia e portavano un segno di distinzione; contro di esse tuonerà più volte, per il triste spettacolo che davano anche da un punto di vista umano, il già ricordato arcivescovo di Salerno monsignor Monterisi.

De Rosa ci dà quindi un quadro pauroso della religiosità meridionale; in aggiunta delinea un quadro sociale drammatico per quanto riguarda l'esistenza quotidiana del popolo, vessato in mille modi, soggetto a carestie, pestilenze, terremoti, alluvioni, fame e malattie senza possibilità di difesa alcuna.

L'autore imputa allo « spagnolismo » la responsabilità principale di una simile religiosità poco incarnata e poco romana.

Gabriele De Rosa in questo volume non ci offre soltanto un affresco desolante della religiosità del mezzogiorno, bensì ci consente di scoprire una realtà inattesa e confortante, fino ad oggi sconosciuta. Infatti il cattolicesimo meridionale non è solo folclore, disperazione e magia; se lo è lo deve al fatto di essere poco romano e tridentino. C'è stata un'altra anima della religiosità cattolica meridionale, impersonata da vescovi quali il Brancaccio, l'Anzani, il Feliceo, il Monterisi e tanti altri, i quali cercarono di costruire una Chiesa locale radicata alla Chiesa di Roma.

Gli strumenti usati dall'episcopato tridentino del mezzogiorno per combattere il clero ricettizio, la magia, la superstizione, il lassismo, il regalismo, e di riflesso lo sfruttamento dei baroni, l'esosità e i pericoli di un clero declericalizzato, erano i sinodi, a cui nobili e popolo, aizzato dal clero ricettizio, si opponevano, intuendone la portata quasi rivoluzionaria, anche con la forza; cosicché molti vescovi meridionali furono costretti a rimandarli o addirittura reputarono opportuno non convocarli. Con i sinodi, infatti, la Chiesa universale faceva circolare se stessa in quella locale, con le sue leggi, la sua dottrina, la fede integerrima della tradizione.

L'importanza dei sinodi è dunque enorme, anche da un punto di vista civile e politico; essi costituiscono una immagine e una realtà di Chiesa ben diversa da quella ritenuta usuale nel Regno delle Due Sicilie; una Chiesa cioè quale permanente contestatrice del potere, qualunque esso sia, e — avverte lo storico meridionale — non la storia di una Chiesa come istituzione che si è assicurata un suo dominio all'interno dell'unico dominio civile che converge nel re. La Chiesa come realtà totale, impegnata a salvare le anime e il mondo che le è prossimo, nemica, in nome delle esigenze divine di cui è portatrice, dei potenti, benché essi si professino « cattolicissimi » o simili.

I sinodi erano poi una realtà di rottura sociale contro lo sfruttamento baronale e borghese, proprio perché cercavano di separare clero ricettizio e nobiltà, dando al primo coscienza della sua alta missione, della sua indipendenza, della sua alterità che il seminario tridentino ha indubitabilmente creato quasi dal nulla. La battaglia fu aspra, essa fu innalzata nel seicento e nel settecento da numerosi vescovi del meridione, e, in questo secolo, dalla eccezionale personalità dell'arcivescovo di Salerno, Nicola Monterisi, di cui De Rosa studia analiticamente scritti, opere, prese di posizione, atteggiamenti, per la prima volta.

La statura di questo pastore, di formazione intransigente, permette perciò di modificare, in parte almeno, il cliché della religiosità meridionale, costretta dentro limiti, usualmente, devozionisti dal potere civile e politico dei Borboni. In essa vive l'anima della Chiesa universale, in essa è radicato il senso dell'interiorità ed in-

sieme il senso della salvezza della storia. «Monterisi sa bene — scrive De Rosa — che la pietà di don Ribera è ascesi severissima, è ricerca di un'interiorizzazione rigorosa della fede, senza compromessi e indulgenze con il devozionismo superstizioso e magico, ma egli vuole anche un'altra pietà, quella che trasforma la città terrena, quella che aggredisce la società nel suo insieme, quella che non si risolve nella formazione di nuovi sodalizi religiosi, ma che cambia il comportamento, l'abito mentale, il costume di un popolo» (pp. 238-239).

L'episcopato di monsignor Monterisi, arcivescovo di Salerno dal 1929 alla morte avvenuta il 30 marzo 1944, è intransigente con il fascismo e con il clientelismo meridionale; è dottrinalmente rigoroso e antimodernista; lotta a fondo contro i residui del fanatismo superstizioso presente in alcune zone del Salernitano; critica le pretese dell'Azione cattolica come «chiesa» dentro la Chiesa universale, che si reputa, con l'attivismo, più decisiva del carisma e del magistero episcopale, che si arroga compiti non sempre pertinenti e spesso eccessivi, che opera una separazione di fatto fra il clero e il popolo credente nel suo insieme. Si tratta di osservazioni molto fondate e anche acute.

Monsignor Monterisi cerca di trasmettere nelle anime a lui soggette pastoralmente un cattolicesimo senza cedimenti, l'idea di una Chiesa non più in alto dell'uomo, ma più in alto di tutti i potenti, che traggono la loro forza dal principe delle tenebre. Una Chiesa dunque al servizio del divino, del Cristo totale nella storia, con la coscienza delle sua diversa missione rispetto ad ogni altra organizzazione.

Vescovi, popolo e magia del Sud ricalca l'aspirazione di don Giuseppe De Luca, il quale riteneva essere «la storia dei vescovi una storia grandissima, più bella di una storia di esploratori o di conquistatori e, almeno per me, più bella d'una storia di poeti e di pensatori» (citato da De Rosa a p. 207). Ma non è solo una «storia di vescovi»; è la storia di una porzione di Chiesa, incarnata in una certa situazione, capace come sempre alla fine di sfidare e sconfiggere il mondo, il denaro, gli errori, il lassismo e la prepotenza. Una Chiesa che sa trasformare, educare e redimere.

F. M.

ALFREDO BRONTESI: «L'INCONTRO MISTERIOSO CON DIO» - Morcelliana, Brescia 1970, pp. 165.

L'autore si pone il problema di quale possa essere per noi il senso degli studi dionigiani e per spiegarsi si serve di un concetto del Croce: «Ogni vera storia è storia contemporanea... perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere ad indagare un fatto del passato» (p. 162).

Quale può essere il messaggio ancora attuale del catafatismo e apofatismo studiati? La risposta dell'autore è la seguente: «una salvaguardia del mistero di Dio» (p. 163).

L'intenzione che ha mosso la presente indagine su Dionigi è quella di rispondere alla filosofia moderna «dal borioso razionalismo di Descartes alle schermaglie problematicistiche della filosofia contemporanea» (p. 163). E tra l'esaltazione e la svalutazione della ragione Dionigi ha scelto il giusto mezzo: «si affida con costante diffidenza al potere intellettivo dell'uomo» (p. 164).

Il criterio dell'indagine è espresso nell'intenzione di svolgere «una analisi interna al *Corpus*» e seguendo il Roques e, su questo punto, ci pare anche gli studi dello Scazzoso, il *Corpus dionisianum* è considerato come un tutto unico; dice infatti l'autore: «svolgo l'indagine su tutto il Corpus» (p. 30). E' così messo a fuoco il più autentico interrogativo che il Brontesi si pone ed a cui si sforza di rispondere.

Se si seguisse l'indicazione del Vanneste di considerare la *Gerarchia ecclesiastica* e la *Gerarchia angelica* separatamente dalla *Mistica teologica* e dai *Nomi divini*, si giungerebbe a contrapporre il momento dell'« andare a Dio mediante la comunità gerarchica » e la liturgia, a quello che verrebbe a configurarsi come uno « sforzo razionale del singolo, solitario e indipendente », derivandone così « una mistica razionale » (p. 75). Vi sarebbe quindi il rischio di due vie separate per ritornare a Dio: una nella gerarchia, l'altra per arbitrario tentativo individuale. Il Brontesi segue l'indicazione del Roques per superare questo problema così sentito dalla critica contemporanea, problema che sviluppa tutta una disputa sull'essenza, sul ruolo, sulla struttura della Chiesa e sulla vita spirituale del singolo.

Per orientarsi dinnanzi a questo dilemma occorre chiedersi quale sia lo scopo dell'opera di Dionigi e quale meta egli assegni all'uomo. Scopo dell'uomo è l'incontro misterioso con Dio. Incontro che si realizza, non nell'unità, ma nell'unione, per mezzo della gerarchia e della liturgia mosse da Dio; la gerarchia, secondo la definizione dionigiana, eleva verso ciò che è deiforme per mezzo del suo « ordinamento sacro », con la « sua scienza » e con il suo « agire ».

La soluzione proposta costituisce il centro ideale e geometrico del volume. La trattazione si articola in sei capitoli che avviano e cercano di condurre la questione del rapporto gerarchia-ricerca personale, nell'incontro misterioso con Dio. L'introduzione è dedicata alla rassegna di critica bibliografica di Dionigi ed alle varie interpretazioni dei concetti della mistica, dell'ascetica, della tenebra mistica.

Lo studioso-guida sul quale l'autore si appoggia è R. Roques, ritenuto « l'autorità incontestata su Dionigi » (p. 21).

Oltre agli autori stranieri, egli dedica pure molta attenzione agli italiani e tra questi: al Pera (a cui attribuisce erroneamente l'identità Basilio-Dionigi), soprattutto per il concetto di mistica: «la teologia del Corpus è mistica in quanto è ricerca della Verità nascosta » (p. 25); al Corsini, per i rilievi che muove al Turolla e per il rapporto che pone tra il pensiero di Dionigi e il Parmenide platonico; allo Schiavone ed allo Scazzoso.

L'autore, dopo essersi posto, nel secondo capitolo, il problema gnoseologico, ed aver sottolineato sia il rapporto unità-molteplicità, sia la posizione cosmica occupata dall'uomo, passa a trattare il punto decisivo anche per il mondo moderno del rapporto tra teologia affermativa e negativa.

Tali teologie sono trattate rispettivamente nei capitoli terzo e quinto, mentre la teoria sulle gerarchie, che occupa il quarto capitolo (il più sviluppato) viene così a trovarsi baricentrica tra queste. Tutti questi capitoli convergono nell'ultimo, ove viene brevemente esaminata la *Mistica teologia* come momento risolutivo delle due teologie.

Che il problema sia posto dalla critica moderna in termini non adeguati alla mentalità ed al pensiero di Dionigi, lo si avverte a nostro avviso dal fatto che occorre una definizione esauriente circa la « teologia apofatica, catafatica e la mistica » in Dionigi. Su tali punti l'autore si impegna particolarmente cercando di superare le varie difficoltà che si presentano nel corso dell'indagine.

L'autore avverte che su tali concetti la teologia può essere posta in un corretto rapporto con l'antropologia od essere a questa ridotta, secondo il pensiero di Feuerbach.

Sia la teologia catafatica che l'apofatica sono necessarie, e simultaneamente necessarie, sintetizzate da quella che si potrebbe chiamare la *Teologia dell'eminenza*, fondata da Clemente Alessandrino.

A noi pare che l'autore indichi la corretta impostazione della questione e l'avvio ad una soluzione sensata al termine del volume, quasi a sigillo della sua fatica, appoggiandosi su quanto detto ne *La teologia del silenzio* dal Pera, che l'autore cita lungamente.

La realtà e il valore della nostra conoscenza di Dio sono espressi chia-

ramente da Dionigi, allorché Dio è chiamato «senza nome» e «multinomine»: l'«anonimia» custodisce riverente la trascendenza divina, la «polionimia» genera in noi la conoscenza reale della Causa dagli effetti.

Quindi non è necessario affermare la trascendenza in modo tale che nulla si possa dire o conoscere di Dio. Proprio Dio infatti è la causa che, per mezzo della realtà dei suoi effetti, difende in noi la realtà della conoscenza che possiamo avere di lui.

Così mediante la dottrina di Dionigi che parla dell'occulto della deità che rimane in sé, chiamando la divina esistenza «ciò in cui non si può entrare», si esclude anche l'emanatismo, sia degli gnostici sia dei neoplatonici, e pure il teofanismo upanisadico.

E. I.

MAITRE ECKHART: «LES TRAITÉS» - Introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris 1971, pp. 171.

Questa prima traduzione francese sull'edizione critica di J. Quint, del 1963, ripropone alla lettura i quattro trattati tedeschi di Maestro Eckhart: le *Istruzioni spirituali, Il libro della consolazione divina, L'uomo nobile* e *Il distacco*. In questi trattati, specialmente nei due più celebri, e sicuramente attribuibili a Maestro Eckhart, sulla consolazione divina e l'uomo nobile, si delinea con sufficiente chiarezza la dottrina del mistico renano. E' certo che egli è nella migliore tradizione cristiana (cfr. anche la recensione apparsa in *Renovatio*, VII, 1972, pp. 431-433), ma in lui è anche presente una componente meno tradizionale. Com'è nella più stretta tradizione egli non vede vero rapporto tra uomo e Dio se non nella più perfetta unione: Dio e uomo sono la stessa cosa, solo che l'uno genera e l'altro è generato (p. 98); poiché l'uomo, se lo desidera, viene trasformato in Dio (pp. 73, 99, 106, 125, 147), possiede Dio nella sua stessa essenza (p. 48), così che le sue azioni sono opera stessa di Dio (p. 47), così da metterlo nel pieno dominio della ragione (p. 51), anzi nella possibilità di considerare divina ogni cosa (pp. 47, 110).

Per arrivare all'unione, il passo necessario, da parte dell'uomo, è la rinuncia totale al mondo, intesa non tanto come rinuncia ai beni della terra (si arriva a dire [p. 44] che non serve fuggire in paesi lontani o scegliere la povertà: siamo oltre l'esperienza monastica; forse oltre quella stessa degli ordini mendicanti?) quanto intesa radicalmente come spogliazione della volontà (cfr. pp. 54, 71, 84, 106). Nessuna opera, neppure quella buona, che può anzi essere spesso di ostacolo (cfr. pp. 48, 64, 71), è atta ad avvicinare l'uomo a Dio: il luogo dove l'incontro avviene non è fuori dell'uomo, è dentro l'uomo, è l'anima. E' nell'anima dell'uomo che Iddio nasce e avviene la mistica unione.

Questa teogenesi collocata nell'anima è tipica di Maestro Eckhart (la Ancelet-Hustache lo sottolinea varie volte), ma nel senso che egli insiste nel vedere, nel fondo dell'anima, Dio, e precisamente il Padre, che nell'anima genera il Figlio. L'anima rappresenta il vero uomo, dove si riconosce l'immagine e somiglianza divina, ma l'anima rifiuta questa stessa somiglianza, non l'apprezza se non in quanto nasconde il Padre (p. 115); è nel fondo dell'anima che il Padre genera la sua stessa immagine increata, e si ha così la trasformazione dell'uomo da immagine creata a immagine increata. La struttura antropologica coincide con quella teologica, anzi processo antropogonico e processo teogonico sembrano reciprocamente coinvolti. Ora questa immanenza del Padre nella creatura, questo porre il mondo anche nel Padre, e non solo nel Figlio, è l'aspetto equivoco, il limite del pensiero di Maestro Eckhart.

La sua continua preoccupazione di affermare la realtà mistica, l'identità

uomo-Dio nella trasformazione dell'uomo nell'Uno (questo è il suo termine costante come la sola realtà cristiana, lo porta a vedere Dio come l'Uno, radicalmente perciò diverso dal molteplice creato, e a comporre poi questa diversità mediante il concetto dell'Uno nascosto nell'abisso dell'anima umana, così che se l'uomo si spoglia totalmente di sé, dall'abisso dell'anima si genera il Figlio. Così Maestro Eckhart tende a vedere in Dio solamente l'unità e non i rapporti interpersonali, che arriva quasi a negare (p. 149). I soli rapporti che egli considera sono i rapporti Padre-Figlio, mentre lo Spirito Santo non è la persona del rapporto interdivino né del rapporto umano-divino: lo Spirito Santo non diventa mai parte integrante e necessaria del processo di divinizzazione dell'uomo, come non si sottolinea che la generazione del Figlio nell'uomo si ha per Spirito Santo (solo in uno dei trenta modi di « consolazione divina », la terza persona trinitaria è presa in considerazione: cfr. pp. 118-122).

La concezione di Maestro Eckhart sembra così svolgersi tendenzialmente entro un profilo meno trinitario e più binario: Padre-Figlio, anima-corpo, anima-Padre (cfr. p. 74). La contrapposizione e l'accostamento non conoscono un mediatore, e tendono perciò a irrigidirsi nella divisione o a identificarsi nell'unione, senza una realtà, una forza, una dinamica reale che determini i due movimenti. L'uomo nobile allora, per Maestro Eckhart, è l'uomo in cui la trasformazione in Dio è piena, e che la condizione divina sperimenta fin da questa terra: ma il processo di questa trasformazione non riesce a manifestarsi in una teologia che sia del tutto omogenea all'esperienza mistica. Quando teogonia e antropogonia non sono distinte, ogni antropologia e ogni teologia rischiano di porsi come antagoniste, e il volerle riportare all'unità implica facilmente una componente immanentistica. L'opposto di quello che Maestro Eckhart desiderava.

C. L.

HADEWIJCH: « LETTRES SPIRITUELLES » / BEATRICE DE NAZARETH: « SEPT DEGRÉS D'AMOUR » - Traduction du moyen neerlandais, Martingay, Génève 1972, pp. 310.

Gli scritti mistici di Hadewijch costituiscono la testimonianza di una traduzione spirituale, conservata nei *béguinages* e nei conventi femminili della valle del Reno e della Mosa che raggiungerà poi la sua espressione più sistematica nei grandi autori mistici renano-fiamminghi del secolo XIV.

Il *floruit* di Hadewijch è situato tra il 1220 e il 1240, quasi un secolo prima di Eckhart e di Ruysbroeck. Che Ruysbroeck conoscesse gli scritti di Hadewijch è certo: non solo Hadewijch è citata da un compagno di Ruysbroeck, van Leuwen, come « santa e gloriosa donna, autentica maestra », ma nell'opera del mistico di Groenendael vi sono delle citazioni quasi testuali delle lettere di Hadewijch.

Della sua vita tutto è ignoto. E' quasi certo che essa abbia fatto parte di una comunità spirituale laica, di un *béguinage*, in un tempo in cui queste comunità non erano ancora molto organizzate. Era di buona cultura: il suo primo editore, il padre van Mierlo, la ritiene il primo grande scrittore di lingua fiamminga.

Di Hadewijch ci restano tre gruppi di scritti: le *Lettere*, le *Visioni* e le *Poesie strofiche*. La scoperta del primo manoscritto, nel 1838, il ritrovamento di altri, l'attribuzione all'autore, la prima edizione critica accessibile al pubblico coprono l'arco di quasi un secolo: dal 1838 al 1924. E anche le traduzioni dal medio fiammingo si sono succedute con una certa lentezza.

Le *Lettere* e le *Visioni* sono state tradotte in tedesco nel '54: pure nel '54 sono state tradotte in francese le *Poesie strofiche*. Il testo recensito è la traduzione francese delle lettere. Non esiste ancora nessuna versione italiana.

Le lettere sono il documento più

dottrinale di questa mistica dottrinale. I temi fondamentali del pensiero di Hadewijch sono la dottrina del rapporto tra Unità e Trinità di Dio e quella dell'esistenza in Dio di tutta la realtà a un livello divino, in quanto Dio è l'esemplare della creazione. Le due dottrine sono già in Hadewijch direttamente connesse come poi lo saranno nei grandi teologi della mistica renano-fiamminga.

L'unità divina è per Hadewijch « l'alta essenza dell'Amore »: il termine usato per amore è *Minne*, il termine dell'amor cortese. Qual'è l'influenza dell'amor cortese sulla mistica di Hadewijch?

Hadewijch mostra di appartenere a quell'ambiente di carattere nobiliare in cui l'amor cortese era particolarmente diffuso. L'amor cortese è fondato sulla purificazione di qualunque elemento fantastico o passionale, e si manifesta in opere di devozione assoluta; non prepara questa purificazione totale delle passioni e dell'immagini l'esperienza dell'Unità divina, Amore sussistente in Hadewijch?

Dal punto di vista culturale, sembra che ci si trovi di fronte a una trasposizione dell'amor cortese in amor divino, o più esattamente all'uso del linguaggio dell'amor cortese per esprimere una intuizione potente della figura dell'Amore divino. Ciò permetterebbe tuttavia di comprendere diversamente il problema delle fonti di Hadewijch, e la sua stessa singolare originalità per rispetto alle fonti ecclesiastiche conosciute. E' da notarsi che l'amore cortese era già personificato: e questo aspetto del linguaggio cortese convenne perfettamente a una mistica dell'Unità divina come Amore sussistente.

La caratteristica di Haedwijch è la fusione del tema trinitario con quello mistico. L'essenza di Dio è espressa come Amore; come nella teologia greca, il Padre è visto come il principio della divinità: « la natura del Padre è l'Essenza considerata come origine delle Persone: è per questo che è Padre (essenza) senza distinzione ».

In Hadewijch la Trinità è vista come un movimento di flusso e di riflusso, di generazione e processione delle Persone dal Padre e di riflusso nel Padre, in quanto principio dell'Essenza Amore.

Il Padre si effonde nel Figlio e nello Spirito, il Figlio e lo Spirito ci riconducono al Padre.

Proprio perché il Padre è visto soprattutto come il principio dell'essenza (la quale è così interamente personalizzata), Hadewijch evita la distinzione tra divinità e Dio, che è caratteristica della mistica successiva. Ciò pone il problema delle vie per cui una dottrina propria della teologia greca può essere venuta alla mistica fiamminga.

Il tramite più probabile sembra Giovanni Scoto Eriugena. Il problema non è discusso nell'annesso che il traduttore dedica alle fonti latine di Hadewijch: è proprio la personalizzazione dell'Essenza nel Padre il tratto di Hadewijch che non è poi raccolto dalla tradizione successiva, nemmeno da Ruysbroeck. In questo senso la mistica hadewijcchiana pone meno problemi all'ortodossia di quelli proposti da Eckhart e dallo stesso Ruysbroeck.

Il flusso dal Padre e il riflusso nel Padre è il modello dell'anima, il cui stato più alto non può essere che « la fruizione semplice, quella per cui la potente e semplice Divinità è amore ». Per questo Hadewijch dà i suoi consigli spirituali a imitazione del flusso e riflusso delle Persone dal Padre principio dell'Essenza: « siate pronte e piene di zelo in tutte le virtù — e non applicatevi a nessuna... Non trascurate nessuna opera, e non fate nulla in particolare... siate buona e compassionevole verso ogni miseria e non prendetevi cura di persona ».

Il tema « positivo », che invita allo zelo, alle opere, alla compassione esprime il flusso delle persone dal Padre: il tema « negativo » indica il riflusso nel Padre. Queste regole hanno un aspetto ascetico, bilanciano l'impegno con il distacco: ma il loro senso è soprattutto ontico-mistico. Esse suggeriscono l'adeguazione dell'anima alla dinamica intratrinitaria. Vi è già in Hadewijch, anche se in forma me-

no costruita che non nei grandi mistici renano-fiamminghi, la convinzione che la natura dell'anima è in radice del medesimo ordine di quella di Dio: e per questo può imitarla. Anche questa idea risale a Scoto Eriugena che esplica sia all'anima che a Dio il suo radicale linguaggio di teologia negativa, affermando che né Dio né l'anima conoscono il loro essere perché sono al di sopra dell'essere. La dottrina mediante cui Hadewijch dà un senso teista e ortodosso a questa dottrina è l'esemplarismo divino. L'anima è unita al suo archetipo in Dio e questi non si distingue da Dio. L'archetipo dell'anima, il suo miglior essere, è nell'Unità divina stessa. « Noi non siamo ancora divenuti quello che siamo, esclama Hadewijch, non abbiamo ancora afferrato ciò che abbiamo, siamo ancora lontani da ciò che ci appartiene ». L'anima appare divisa tra la sua condizione terrestre la sua natura creata e il suo archetipo increato. La perfezione consiste nella perfetta unità della creatura con la sua realtà increata. E per questo « una identica soave Essenza » traversa le anime che sono giunte alla profondità della saggezza, in modo tale che esse e la divina Essenza « sono diventate una sola cosa l'uno per l'altra e lo rimangono senza differenza per sempre ». Esse divengono « Dio con Dio e... sostengono e nutriscono con Lui tutte le cose ».

La perfezione della mistica è, dunque, nell'unità, perché l'Unità divina è la radice stessa del suo essere.

La mistica di Hadewijch è nonostante ciò lontana da ogni quietismo. L'amore divino si manifesta in terra con la dedizione nelle opere, così come l'Unità divina fluisce nelle manifestazioni delle Persone verso le creature (potenza, zelo, misericordia).

Così il modello evangelico della imitazione di Dio è espresso dalla mistica fiamminga in una sintesi coerente: tutta la dinamica umana è modellata ed inclusa nella dinamica divina: i movimenti di colui che ama divengono i movimenti stessi dell'Amore increato.

Béatrice di Nazareth ha dati biografici più precisi di Hadewijch. Essa appartenne all'ordine cistercense che ne ha tramandato la memoria.

Anch'essa fu elevata in un *béguinage*, prima di passare all'abbazia cistercense di Florival (1318): sono conosciuti i suoi rapporti con una estatica, la beata Ida di Nivelles (morta nel 1232) e con un'altra beata, Ida di Leau. Molte cose si conoscono della sua vita interiore: fu liberata dalla pusillanimità in seguito a una visione dell'Essenza divina, dove essa apprese di essere iscritta nel Libro della Vita. Le sue estasi erano note: gli animali si avvicinavano ad essa, gli uccelli le volavano in braccio.

La sua mistica è simile a quella di Hadewijch anche se non ci resta di lei che un breve scritto, i *Sette gradi d'amore* di qualità inferiore agli scritti di Hadewijch. Essa contemplò il Padre come sorgente della Trinità, il che ricorda gli scritti di Hadewijch, con cui ha del resto una comune terminologia. Non si sa nulla di rapporti tra Hadewijch e Beatrice. Anche la cronologia degli scritti è incerta. Resta ancora più chiaro che il linguaggio e i temi per noi così singolari di Hadewijch dovevano essere allora temi e linguaggi conosciuti e diffusi, almeno tra i monasteri e i *béguinages*. Una teologia mistica trovava i suoi spazi e le sue cattedre mentre stava fiorendo la teologia scolastica.

Il traduttore ha aggiunto ai testi tre annessi. Il primo paragona testi di Hadewijch con temi paralleli di Ruysbroeck e di Eckhart: il secondo indica qualche punto di riferimento dei temi hadewijchiani nella letteratura teologica antecedente. Un terzo, il più nuovo, tratta del movimento estatico nel giudaismo contemporaneo. In Germania fiorisce un movimento mistico, chiamato come per quello più noto del secolo XVIII, hassidismo, in cui lo Scholem vede l'influenza della mistica cristiana, e proprio del tipo di quella considerata. Vi è il tema del puro amore, in cui è visto il perfetto compimento della volontà divina.

G. B. B.

RENÉ MARLÉ: «LA SINGOLARITA' CRISTIANA» - Introduzione di R. Mazzarol, traduzione di C. Galfrascoli, Jaca Book, Milano 1972, pp. 175.

Si tratta di un lavoro di raccolta e di reperimento completato da frequenti citazioni dei più autorevoli studiosi di teologia. Il perché del richiamo costante del cristianesimo per l'umanità viene spiegato nell'introduzione: la singolarità cristiana è «essenzialmente connotata della stessa storicità della salvezza di Dio». Ed ecco il motivo del libro: «cogliere e chiarire il problema della singolarità cristiana a partire da alcune correnti di ricerca che hanno dominato la teologia dopo la seconda guerra mondiale» (p. 10).

Nella prima parte («Cristianesimo senza faccia»), l'autore tratta i fenomeni della demitizzazione, della secolarizzazione e del cristianesimo ateo. Nella seconda parte («Sotto il regime delle figure»), viene messo a fuoco il problema della storicità del cristianesimo e sono illustrate le esperienze della fede, in primo luogo i sacramenti.

Il Marlé ricorda subito che per il Bultmann il problema della demitizzazione si pone come opposizione all'universo mitico dell'universo strutturato sulla scienza e sulla tecnica, per cui la fede del cristiano è considerata dai più come *scandalo* contro la ragione. Il cristiano del Bultmann arriva alla maturità e, talvolta, alla santità attraverso la sofferenza, escludendo altre vie. Il dinamismo della fede è espresso nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento. Ma per il Bultmann, che in questa circostanza segue la teoria del Wrede, la messianicità venne attribuita a Gesù dai cristiani soltanto a resurrezione avvenuta e fu «introdotta artificialmente dagli evangelisti nella presentazione della Sua vita pubblica» (p. 33). Ernst Käsemann, allievo del Bultmann, contesta questa tesi definendola prodotto di uno scetticismo esagerato.

Per Ernst Fuchs, Gesù è fondamento del kérigma, e, secondo Paul Althaus, il kérigma «astratto, disincarnato, proposto da alcune teologie moderne... esce dall'economia cristiana» (p. 37). Nella necessità di esaminare a fondo il problema, lo Jeremias insiste sullo studio dei testi originali e dei dialetti antichi di Terra Santa secondo una critica letteraria ben affilata; metodo di ricerca ribadito dal Pannenberg, per il quale la fede cristiana ha il suo fondamento nella storia di cui basta decifrare il contenuto. Ma se per il padre de Lubac tutta la teologia può essere assorbita dalla riflessione sul senso o i sensi delle Scritture, per Barth la critica puramente storica non è conclusiva poiché riporta «la problematizzazione radicale delle nostre categorie, dei nostri metodi, dei nostri giudizi da parte della Parola di rilevazione attestata dagli scritti biblici» (p. 54). Ciononostante, «l'interpretazione di un testo è comandata dal modo con cui lo si interroga; se non si chiede niente, se si resta semplicemente passivi» i testi non possono che restare muti» (p. 56).

Ebeling vede perciò l'obiettivo dell'ermeneutica nel «permettere la realizzazione della parola come parola» (p. 59). Intanto Ricoeur ribadisce che non vi può essere teologia se non attraverso le figure dello spirito, rimanendo la fede un fenomeno umano avvolto dal mistero. A maggior ragione in quanto, come sostiene Bonhoeffer, la scienza oggi più che mai vuole imporre i suoi diritti sulla religione dato che il movimento storico iniziato con l'illuminismo si trova ora allo zenit.

Ancora sul tema della secolarizzazione, Friedrich Gogarten afferma che il fenomeno ha radici storiche nella fede biblica stessa, ovvero nella rivelazione giudeo-cristiana. Infatti, con la creazione dell'uomo da parte di Dio il mondo venne automaticamente esorcizzato dalle potenze del paganesimo, così come l'uomo che si ritrova in Gesù Cristo è assunto figlio ed erede di Dio. Anzi, fu questo il concetto

usato da Paolo per liberare gli uomini dai tabù. Adesso, invece, la scienza serve soltanto a dominare i dati dell'esperienza sensibile perché quando l'uomo « cessa di comprendersi come creatura di Dio, egli viene quasi necessariamente coinvolto in uno sforzo » che lo annienta (p. 76).

Harvey Cox è più arrendevole verso il mondo derivato dalle scoperte tecnico-scientifiche. Per lui, la città secolare apre alla fede cristiana la possibilità di scoprire nuovi modi di applicare il Vangelo sull'*uomo in movimento* (anonimato e mobilità, caratteri della tecnopoli moderna). Per Cox, ad esempio, l'orientamento comunitario moderno è reazione a quella filosofia greca che ignorò la filosofia biblica.

Anche Lesslie Newbigin vede nel fenomeno della secolarizzazione un fattore di libertà; ma, rendendosi conto che tale libertà può degenerare in anarchia, sostiene la necessità di un adeguamento all'autorità della fede. Nel culto cristiano, infatti, coesistono tanto il rifiuto che l'accettazione del mondo.

Lo studio dei teologi cattolici sull'argomento del « cristianesimo ateo » è stato integrato nel secondo concilio Vaticano che ha messo in risalto, fra l'altro, la concezione dinamica della Rivelazione, il modo del dialogo con il mondo contemporaneo, la contestazione di ogni idolo in nome di Gesù Cristo e la fede come forma di vita pratica.

Nel frattempo ci si è finalmente accorti che la teologia della morte di Dio deve essere intesa come ulteriore tentativo « di liberare il cristianesimo da ogni addentellato culturale anteriore per renderlo interamente disponibile all'opera della promozione umana e dell'edificazione del mondo » (p. 103), cioè in chiave antireligiosa. Non è forse il cristianesimo preconizzato dal Vahanian basato sul rifiuto di ogni trascendenza? Così come il cristianesimo di William Hamilton si realizza soltanto nella lotta contro le ingiustizie sociali, il razzismo e l'ottenimento dei diritti civili. E' un altro modo di esprimere il *concetto della luogotenenza* di Paul van Burm, che intende il cristianesimo come esperienza di libertà che si incarna nella realtà del mondo. Un passo più in là e, con Thomas Altizer, l'incarnazione stessa di Cristo è perfetta conversione della trascendenza in immanenza.

Intanto, il tema dell'avvenire viene individuato dal Moltmann come il vero problema della teologia cristiana. Il punto di partenza, la risurrezione di Gesù, su cui il Moltmann fonda la sua *teologia della speranza*, è un avvenimento che si dispiega nel tempo e si proietta costantemente nel futuro. Per questo teologo, è compito dei cristiani costituire un fermento di rinnovamento nel mondo, superarne i problemi reali e aspettare la risurrezione dei morti. La teoria della speranza enunciata dal Moltmann supera nei presupposti e contenuti tutte le ideologie rivoluzionarie atee, essendo apertura sull'avvenire per il « Dio che è, che era e che viene ».

Qui il Marlé tiene a puntualizzare che « la singolarità permanente e sempre rinnovata della fede cristiana si fonda su questo punto unico dello spazio e del tempo in cui si attua in maniera definitiva un misterioso scambio tra Dio e la storia umana, il passaggio di Dio nel nostro mondo e il passaggio del nostro mondo in Dio » (p. 126), laddove, cioè, anche il conflitto tra scienza e fede « raggiunge la massima tensione nei riguardi della storia » (p. 126).

E' di Adolph Harnack — che non trascura la validità del Vangelo anche senza collocazione temporale — proporre la destoricizzazione del cristianesimo. Al contrario di Ernst Troeltsch il quale tenta, invece, la completa integrazione del cristianesimo con la storia. La Bibbia è sostenuta dalla realtà storica, dice Pannenberg, ma noi siamo incapaci di comprendere compiutamente la storia universale sebbene Gesù ce ne abbia rivelato il senso.

L'inserimento del cristiano nella storia è visto dal Bonhoeffer con l'azione di un cristianesimo difficile e militante in reazione al liberalismo morale e dottrinale. Il cristianesimo deve essere, pertanto, tendenza di rinnovamen-

to nella Chiesa e approfondimento della fede sulle linee tradizionali di una « comunità di base » che rispetta la sua struttura gerarchica.

A completamento del quadro, i sacramenti attestano il carattere operante della Chiesa (Walter Kasper), mentre l'immutabilità del dogma non è che un altro aspetto dell'infallibilità della Chiesa nella sua fede. Attraverso i sacramenti, la singolarità cristiana si arricchisce e si approfondisce, trova un riferimento, un rapporto, e determina, infine, una appartenenza attraverso cui « il credente accetta di essere situato » (p. 173).

F. G.

GABRIELE DE ROSA: « L'UTOPIA POLITICA DI LUIGI STURZO » - Morcelliana, Brescia 1972, pp. 234.

L'« utopia » sturziana consiste per Gabriele De Rosa nel ritenere possibile una soluzione politicamente e socialmente autonoma del problema del Mezzogiorno nel quadro dello Stato unitario. In una conferenza del gennaio 1923 Sturzo indicò due linee di sviluppo della società italiana, una verso il mondo « danubiano », cioè verso l'Europa centrale, l'altra invece verso il bacino mediterraneo. La prima si fondava su di uno sviluppo prevalentemente industriale, la seconda, invece, su uno sviluppo prevalentemente agricolo.

Questo sviluppo agricolo presupponeva la modernizzazione agricola del Mezzogiorno, fondata su una colonizzazione del latifondo, una diffusione razionale della proprietà coltivatrice, un movimento sindacale contadino valido; supponeva anche una « savia politica » di espansione coloniale. Sturzo chiedeva per lo sviluppo del Mezzogiorno « una politica forte e razionale orientata al bacino mediterraneo, cioè atta a creare al Mezzogiorno un hinterland che va dall'Africa del nord all'Albania, dalla Spagna all'Asia Minore ». Questa politica doveva significare « apertura di traffici, circolazione di scambi, impiego di mano d'opera, colonizzazione sotto il controllo della madre patria: perché tale fatto darà la spinta a creare nel Mezzogiorno una agricoltura razionale e maggiore sviluppo di commercio, pari alla propria importanza produttiva ».

Per ottenere questo, occorrevano investimenti nell'agricoltura: niente industrie meccaniche protette, ma impianti industriali di trasformazione dei prodotti agricoli. Così avremmo avuto riassume De Rosa, « due realtà economiche: una al Nord, tutta industriale, con le sue banche, con il suo protezionismo ed il suo socialismo, attratta verso il più congeniale mercato centro-europeo, l'altra di "democrazia rurale", con le virtù tradizionali, con la sua agricoltura potenziata e legata ad un'industria di trasformazione, baricentro dell'area commerciale mediterranea ». Questa sarebbe l'ipotesi politica di Sturzo per l'Italia, e questa la sua « utopia ».

E' in riferimento a questa Italia con un doppio polo di sviluppo che si situa storicamente e concretamente la lotta di Sturzo contro il protezionismo, i monopoli, l'ipertrofia delle funzioni del sindacato, l'industria di Stato, contro la generalizzazione del modello padano e la sua applicazione forzata al Mezzogiorno.

L'ipotesi politica, il modello di sviluppo che Sturzo offre all'Italia è, per De Rosa, irreale.

Il secondo dopoguerra confronta Sturzo con una società in cui lo sviluppo della mano pubblica (il termine qualificante degli scrittori de *Lo spettatore italiano* riappare in De Rosa è inarrestabile: dinanzi a questa realtà, Sturzo è un « profeta disarmato ». Il suo modello di sviluppo è caduto negli anni '50.

Che cosa salva De Rosa allora di concreto di Sturzo? Sturzo appare i

questo saggio come un creatore di miti e perciò di forze: l'ipotesi di Sturzo era irreale, ma essa ebbe il merito di trasformare il clerico-moderatismo in partito popolare, di dare ai cattolici una prospettiva politica originale, di farli esistere come forza dotata di una propria personalità, sia nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche che degli altri partiti e delle istituzioni statuali. Insomma, l'illusione di Sturzo fu una illusione creatrice: perdette il suo significato quando una nuova realtà era ormai in atto. L'utopia di Sturzo divenne atteggiamento morale, ma cessò di essere un mito politico. Le qualità morali di Sturzo non facevano storia, mentre quelle mitopoietiche avevano, nel loro momento, operato con efficacia.

Questa immagine di Sturzo che De Rosa ci offre non ci pare del tutto convincente. Dovremmo dire intanto che una realizzazione dell'« utopia » sturziana la si ebbe, ad opera dei due maggiori avversari di Sturzo, Giolitti e Mussolini (che ambedue hanno compiuto imprese coloniali). Sturzo approvò la guerra di Libia, non approvò la guerra di Abissinia. De Rosa nota in questo una contraddizione, dovuta all'antifascismo sturziano: «sulla questione della guerra d'Abissinia, la contraddizione in Sturzo si fa più evidente, se consideriamo che Sturzo ebbe sempre parole di lode per la politica coloniale di Crispi: anche qui si trattava di guerra contro l'Abissinia. Per spiegare la contraddizione di Sturzo non resta che solo il fascismo ».

Ma forse, invece, era maturata in lui la comprensione che il tempo del colonialismo era finito e che il carattere ecumenico e diffusivo della civiltà mondiale faceva cadere o poneva in crisi la dottrina morale che la seconda Scolastica aveva elaborata sulle « colonie » e sulle regole di diritto naturale che presiedevano ai rapporti coi popoli « selvaggi ».

Dopo l'« utopia » sturziana, che egli mantenne intatta nella polemica contro Mattei, La Cavera, l'Eni e la Sofis, con i medesimi termini, non fu elaborato un'altro modello di sviluppo. L'intuizione di Sturzo che il problema della prosperità del Mezzogiorno sia legato non alla prosperità del Nord Italia ma a quella del bacino mediterraneo nel suo complesso, non è un'idea che si possa considerare semplicemente superata. In ogni caso, nessun'altra l'ha sostituita. L'emigrazione nei paesi del Mec e nell'Alta Italia ha sostituito l'America amara nella esperienza degli italiani del Sud.

Nella concezione del De Rosa, utopia ha semplice significato di illusione creatrice, di errore efficace: il termine è usato qui in questo significato, che non è definito chiaramente e non è certamente il solo che possa essere attribuito alla parola. Ma l'ipotesi politica di Sturzo di una « divaricazione » tra le condizioni di sviluppo del Nord e del Sud d'Italia sembra, più che una teoria, il riconoscimento di un dato di fatto che s'impone a tutti. E' singolare che un altro grande avversario di Sturzo, Mattei, impostasse anch'egli una politica di espansione dell'Italia nel mercato mediterraneo, singolare anche perché Sturzo, in polemica con altri aspetti della politica di Mattei, non lo riconobbe.

Un saggio sulla figura complessiva del pensiero di Sturzo non può escludere poi gli scritti postesilici, né svalutare il tipo di critica che egli allora condusse. Il valore cui Sturzo si riferisce è più alto delle ipotesi sociali e politiche che egli considera ottimali. Sturzo denunciò il formarsi di una « nuova classe » che gestiva, senza più reale dialettica e controllo, i grandi organismi economici, politici e burocratici. Poiché il suo punto di valore era la libertà come norma ideale (e non semplicemente i « ceti medi » come sembra dire De Rosa) egli si oppose a questo processo, pur senza avere, in tal momento, « nulla » da offrire in ricambio.

In questa speranza fondata sul nonsaputo, sul vuoto, sta la dimensione profetica e perciò « utopica » (in senso diverso da quello inteso dal De Rosa) di Sturzo.

Dobbiamo al De Rosa l'aver conosciuto una brutta pagina di Sturzo interventista, che ricorda lo stile di D'Annunzio e Mussolini. Sturzo esalta,

nel 1915, le riserve morali che « il tocco del fuoco che purifica e del ferro che uccide ha destato con i grandi eroismi e con la grande esplosione di sentimenti di viva fede ». Ma gli dobbiamo anche una pagina puramente ecclesiale, profetica ed utopiana, scritta in occasione della guerra civile spagnola: « La Chiesa è soltanto dalla parte delle vittime innocenti, cadute da una parte o dall'altra dei due fronti; essa è solo con colui che soffre, con colui che muore, perché muore, dai due lati: essa è anche con coloro che sono trascinati dall'odio fanatico contro la religione per ingnoranza, per assenza di formazione religiosa, per smarrimento: è con essi perché sino all'ultimo respiro essi pure hanno un'anima da salvare. La Chiesa non maledice i suoi suoi persecutori, ma prega per essi, non si arma e non arma gli altri, ma predica la pace per tutti; là solamente è la Chiesa ».

G. B. B.

VICTOR LUCIEN TAPIÉ: « MONARCHIA E POPOLI DEL DANUBIO » - Società Editrice Internazionale, Torino 1972, pp. 525.

La grande realtà dell'Impero asburgico non è mai stata oggetto di studio equanime da parte della storiografia italiana, viziata dal nazionalismo laicista, borghese e fascista. Sicché si è assistito alla neutralizzazione, o meglio alla messa al bando, di tutte quelle opere favorevoli o imparziali, soltanto straniere, alla corona danubiana da parte della nostra cultura, impegnata a sostenere, spesso in modo grossolano, la tesi dell'Austria come « nemico secolare » e « prigione dei popoli ». Questo cliché storiografico, mantenuto in modo pervicace ed ottuso, fino ai nostri giorni, comincia ad incrinarsi.

Il libro del Tapié capovolge luoghi comuni, rettifica falsità storiche, dissacra leggende correnti, con raro senso di equilibrio, intorno allo Stato danubiano, che esce rivalutato e delineato nella sua peculiare fisionomia di « stato diverso ». Lo storico francese, che è un profondo conoscitore del mondo boemo, traccia con una vastissima documentazione la storia dello Stato plurinazionale, che si era venuto formando, attraverso quattro secoli, al centro dell'Europa sotto la sovranità degli Asburgo, a cominciare dal 1526 quando Ferdinando otteneva la corona imperiale.

La casa degli Asburgo confermò in questi quattrocento anni (dal 1526 al 1918) una duplice vocazione, di essere cioè « la testa dell'Impero, senza esercitarvi il potere determinante, e la sovrana di Stati giustapposti, di cui gli uni dipendevano dall'Impero e gli altri erano esterni ad esso » (p. 153).

La tesi centrale del Tapié è che lo Stato danubiano si costruì all'insegna dell'*incompiutezza*, sia rispetto alla centralizzazione ed all'assolutismo, quanto rispetto ad uno stato veramente soprannazionale. « Perciò ci si sbaglia ugualmente, sia che si parli di dispotismo, della centralizzazione e della volontà di germanizzare il sistema, sia che si presenti questa mancanza di organizzazione già come l'abbozzo di uno Stato soprannazionale, il cui liberalismo potrebbe servire da modello all'Europa. Entrambe queste rappresentazioni non corrispondono al vero, in quanto non si accordano né con l'ideale dei governanti, né con i mezzi di cui allora essi disponevano » (pp. 157-158).

Uno stato dunque originale, diverso radicalmente dalla Francia, dalla Polonia e dalla Russia di allora (quella del '600 e del '700), con radici universalistiche e popolari garantite dagli Asburgo, dove le varie nazionalità (ben 17) troveranno, specie nella

seconda metà dell'800 propria autono-
ma espressione attraverso istituti cul-
turali, linguistici, politici ed economi-
co-sociali. Ma anche prima, in parti-
colare la Boemia e l'Ungheria, erano
stati, dentro l'Impero asburgico, colle-
gati da una mentalità politica opposta
a quella nazionalistica del sangue etni-
co e del territorio intangibile. Il filo
conduttore che li univa era dato dalla
corona universalistica e dall'idea di
una politica del tutto differente dallo
stato centralizzatore, autosufficiente e
intollerante verso gli altri, il cui mo-
dello insuperabile era costituito dalla
Francia del '600 e '700.

Del tutto errata è, poi, la dizione «Austria» comunemente attribuita al-l'impero asburgico per significare la predominanza di questa nazione sugli altri (l'Austria non esisteva allora, stavano il Tirolo, il Voralberg, l'Alta e la Bassa Austria con principi autonomi per un lungo periodo di anni); il Tapié risolve felicemente il problema intitolando il suo saggio *Monarchia e popoli del Danubio*, dove è ritetizzata significativamente l'autentica realtà dello Stato danubiano. Inoltre la casa degli Asburgo era originaria del cantone svizzero d'Argovia; l'imperatore risiedeva spesse volte a Praga e anche in altre città, e non solo a Vienna. Solo alla fine del '600 Vienna diverrà la dimora stabile degli Asburgo e la capitale dell'Impero.

La leggenda, che lo Stato danubiano fosse «una prigione dei popoli», un regime d'immobilismo politico e sociale, una struttura oppressiva e anacronistica, risale agli storici tedeschi prussiani, i quali nel XIX secolo videro nell'impero plurinazionale un ostacolo alla liberazione di tutte le nazioni di lingua tedesca. I pangermanisti e la storiografia italiana liberale ripresero da questa impostazione pangermanista tutto il livore e l'astio verso gli austriaci, con una importante differenza, però. Infatti i tedeschi accusavano gli Asburgo di essere traditori del germanismo e dell'idea nazionale, nel senso che lasciavano eccessivo spazio politico alle nazionalità «estranee»; mentre invece montesi e italiani liberali e mazziniani, borghesia enciclopedica e mercantile boema, rumena e ungherese rimproveravano all'Austria di mettere in atto un germanismo aggressivo tanto nell'amministrazione che nell'esercito, privando i popoli slavi e quelli latini della loro libertà e del loro genio peculiare.

Gli storici austriaci, in generale, contrapponevano, invece, a queste tesi nazionalistiche «il carattere *sopranazionale* della monarchia asburgica, che non si identificava assolutamente con nessuno degli Stati o dei popoli governati, ne conciliava le aspirazioni in una politica di comune difesa contro il pericolo esterno (dapprima il Turco, ma, in certi momenti, l'egemonia che la Francia, nei suoi periodi di forza, al tempo di Luigi XIV o della Rivoluzione, sembrava pronta ad estendere alla Germania) e in una civiltà comune. In questo modo, essi sostengono, gli Asburgo avrebbero realizzato un'opera che fu combattuta e disconosciuta, ma che avrebbe dovuto servire come modello all'Europa, alla ricerca dell'associazione ragionevole e della collaborazione pacifica dei suoi popoli» (p. 58).

Secondo il Tapié nessuna di queste tesi è compiutamente vera, specie le prime due; ciascuna può portare a suo sostegno alcuni elementi, ma nessuna può spiegare la multiforme realtà dell'Impero asburgico.

Il pericolo turco fu il cemento, secondo il Tapié, dell'originalità dello Stato danubiano; nella valle del Danubio per quasi due secoli si confrontarono due civiltà, quella cristiana e quella islamica. Gli Asburgo permisero ai popoli posti sotto la loro sovranità la conservazione e lo sviluppo della propria individualità, sia religiosa che politica, sia economica che culturale. Più propriamente nacque l'esigenza di una *civiltà comune*, che permeò profondamente quell'associazione di popoli.

Non si possono, scrive il Tapié, dissociare i fattori della monarchia e dei popoli danubiani, facendo ciò ci si precluderebbe un'equilibrata analisi dello Stato danubiano. Afferma lo storico francese: «Il titolo di questa

opera risponde alla convinzione che la storia di questa parte dell'Europa, oggi, non può dissociare i due fattori: un potere reale, che tende a riunire i popoli in imprese comuni, dei popoli che, pur rifiutando di fondarsi in un'unica nazione, pur conservando le proprie leggi e le proprie lingue sentono la solidarietà dei loro interessi economici, delle affinità culturali, di strutture sociali analoghe ed accettano, infine, l'associazione, spinti dalla preoccupazione della comune difesa. In tal modo, giustapposti e mai unificati come i grandi paesi occidentali, questi popoli hanno mantenuto la loro individualità in un complesso che ha raggiunto, a sua volta, un'esistenza propria » (p. 10).

L'impero asburgico non è stato, dunque, l'incarnazione della volontà di potenza e di dominio di una casa regnante, né la somma delle evoluzioni particolari dei vari paesi o nazioni dell'Impero stesso, « soltanto motivi che andavano oltre il quadro degli Stati tradizionali — regno di Boemia, d'Ungheria, arciducato d'Austria, ecc. — o dei raggruppamenti nazionali possono spiegare la lunga vita del sistema » (p. 11).

Cade così l'assurdo della storiografia nazionalistica e liberale, di una dinastia cioè in continua lotta con i popoli da lei dipendenti. In realtà, come si è visto, dinastia asburgica e stati danubiani costituivano un fatto politico nuovo, un'osmosi tale per cui nessuno dei due poteva fare a meno dell'altra, pena la scomparsa. Ciò è avvenuto con la fine della prima guerra mondiale, voluta dal nazionalismo.

Il nazionalismo segnò allora una vittoria effimera ed illusoria; togliendo al centro dell'Europa l'unico stato non nazionalista, eliminava l'unico cuscinetto che poteva attutire gli scontri inevitabili fra i vari nazionalismi di segno opposto. Il nazionalismo portò rapidamente al secondo conflitto mondiale, durante il quale bruciò se stesso, le proprie « creazioni » politiche e l'Europa.

F. M.

THOMAS B. BOTTOMORE: « SOCIOLOGIA » - Introduzione di A. Pizzorno, traduzione di A. Cavazzani e G. Sivini, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 434.

Per quanto la ripresa degli studi sociologici nel nostro paese sia ormai un fatto diffuso e consolidato da parecchi anni, è ancora difficile indicare un testo introduttivo che consenta ai lettori di farsi un'idea chiara e rigorosa delle prospettive, delle tendenze e dei risultati di quella che Comte, nel secolo scorso, indicava come *scientia scientiarum*. Non che manchino dei testi introduttivi o dei manuali, siano essi in lingua originale o tradotti, che possono essere adottati con un certo profitto, tuttavia non bisogna dimenticare che la produzione corrente oscilla fra opere monumentali, e di carattere sistematico, e agili libretti di carattere divulgativo che condensano le loro informazioni in poco più di cento pagine.

Questa situazione rientra, per un certo profilo, nella più vasta problematica connessa alla formulazione del sapere in generale mentre, per un altro aspetto, si presenta come specifica della sociologia. Il primo punto accomuna la sociologia a tutte le scienze e riguarda il passaggio dallo stato di una conoscenza caratterizzata dalla presenza di una pluralità di correnti intellettuali, orientamenti, prospettive e tendenze ad una codifica di un determinato contenuto scientifico a fini prevalentemente didattici. Il secondo aspetto invece è proprio della sociologia e riguarda tanto il suo oggetto d'indagine quanto il suo carattere di scienza « completa », « concreta » e « pratica ».

La formalizzazione del sapere scientifico conduce, il più delle volte, alla costituzione di un paradigma scientifico che struttura un certo numero di regole, temi, modelli in un corpo comune di opinioni e di risultati larga-

mente condiviso da coloro che sono attivi in questo campo di conoscenza. L'accettazione della relatività della scienza, in particolare di quella sociale, porta invece alla presentazione non definitiva, ma critica dei problemi più dibattuti, individuati sia concretamente nella loro dimensione storico-specifica, sia attraverso le successive formulazioni che essi hanno conosciuto nelle opere di quanti li hanno in precedenza affrontati.

Allo sviluppo delle tendenze appena delineate si accompagna la predisposizione di testi introduttivi o manuali di differente impostazione. Nel primo caso avremo manuali che riassumono, espongono, codificano uno o più paradigmi dominanti e largamente condivisi; nel secondo, antologie, *readings* o testi che affrontano ed individuano le problematiche classiche e quelle correnti, indicano aree di studio già acquisite, prospettano nuovi terreni di ricerca. Fra i manuali del primo tipo, in Italia conosciamo, quelli di Merton, Parsons e Johnson, tutti di ispirazione struttural - funzionalistica; fra quelli del secondo, l'antologia del Mills, che cerca di comporre in un quadro organico i risultati a cui è giunta la tradizione classica e, con un taglio più istituzionale, il libro di Bottomore.

Infatti questo libro, il cui sottotitolo parla significatamente di « una guida ai problemi e alla letteratura sociologica », si distacca dalla produzione corrente sia per l'impostazione, che è decisamente antiparadigmatica, sia per il senso di relatività che informa la presentazione della tematica esaminata, sia, infine, per la decisione di illustrare un'ampia varietà di forme di vita sociale e di indicare gli usi possibili di un metodo storico-comparativo.

Una tale prospettiva permette a Bottomore di presentare la sociologia come una scienza « completa » che si realizza mediante una attività teorica, un'attività metodologica, un'attività di ricerca empirica. I primi due punti sono messi in evidenza nella prima parte del libro dedicata allo studio dello scopo e dei metodi della sociologia e comprendente tre capitoli che trattano rispettivamente della teoria sociologica, della metodologia, dei rapporti fra la sociologia e le altre scienze sociali. L'attività di ricerca ed i suoi risultati più duraturi sono invece diffusi nel corso dell'intero volume e presentati, di volta in volta, ora come punto di riferimento e di verifica di uniformità già rilevate, ora come fonte per la formulazione di nuovi problemi e di nuove ipotesi.

Le parti centrali del libro sono invece destinate a comporre un'immagine della sociologia come scienza « concreta ». Infatti, per quanto Bottomore preferisca procedere per problemi e non per suddivisioni sistematiche classificatorie, è possibile formarsi l'idea della sociologia come scienza che realizza la propria concretezza in campi specializzati di analisi e di ricerca, secondo una ripartizione che convenzionalmente dà origine ad un gruppo di discipline sociologiche che comprendono: la sociologia della politica, la sociologia economica, la sociologia della famiglia, delle classi e del mutamento sociale, la sociologia del comportamento, del diritto e della religione.

Infine Bottomore presenta la sociologia come scienza «pratica», ossia come disciplina che tende ad un'azione regolatrice e razionalizzatrice dei problemi, delle istituzioni e delle strutture sociali. L'ultima parte del libro è infatti dedicata all'analisi delle relazioni intercorrenti fra sociologia, politica sociale e pianificazione sociale, e risponde, sia pure in modo parziale, all'interrogativo espresso dalla domanda « qual è l'uso della sociologia? ».

Questa, a grandi linee, la struttura del libro. Come si può vedere il nucleo centrale degli argomenti trattati da Bottomore (teoria sociologica e metodo scientifico, popolazione, cultura e civiltà, gruppi, famiglia, istituzioni economiche e politiche, classi e caste, educazione, religione, mutamento sociale) è comune alla maggior parte dei manuali e dei testi introduttivi, senonché, alla diversa ottica con la quale è presentato, va aggiunto un più ampio approfondimento del ruo-

lo della forza nella vita sociale ed una maggiore familiarità con l'analisi degli elementi del conflitto e del mutamento sociale.

Inoltre dal momento che l'idea originale di questo libro, di cui viene tradotta la seconda edizione in lingua inglese, era sorta « dalla sensazione che sarebbe stato utile esporre i concetti e i metodi della sociologia in relazione alla cultura e alle istituzioni di una società che apparteneva ad una sfera di civiltà completamente diversa da quella dell'Europa occidentale », Bottomore dedica largo spazio ai problemi dello sviluppo e della modernizzazione dei paesi del cosiddetto « terzo mondo ». Questo tentativo è tanto più prezioso e fecondo in quanto non si limita a cogliere i problemi suddetti nella sola dimensione interna, ma li rileva nei loro rapporti con i paesi industriali, e nel contrasto tra nazioni « opulente » e nazioni « proletarie ». Ciò, oltre a costituire una novità, permette all'autore di considerare i temi della discriminazione e del conflitto razziale, di analizzare il trasferimento di aspirazioni e movimenti rivoluzionari dai paesi industrializzati a quelli in via di sviluppo, di individuare l'emergere di nuove forme di dominio. Il tutto in un contesto in cui l'interdipendenza delle società è molto maggiore di quanto non sia mai stata nella storia dell'umanità e nella convinzione che i sociologi debbono rimanere fedeli al concetto originario che ispirò la loro disciplina: considerare, cioè, « la vita sociale come un tutto e tenere sempre presente il sistema di relazioni sociali, che si ramificano nel tempo e nello spazio, ed entro il quale ogni azione umana si pone ».

Se agli argomenti finora indicati si aggiunge una bibliografia ragionata ed un apparato di note che, nell'edizione italiana, superano le cinquanta pagine, ponendosi come base di partenza per ulteriori ricerche e per lavori di approfondimento e seminari di studio, si arriva a concludere che il libro di Bottomore sia per l'impostazione originale, sia per la ricchezza di dati ed informazioni, sia per la chiarezza e la semplicità di esposizione è uno dei più validi, se non il più valido, testi introduttivi di sociologia, di cui oggi si disponga in lingua italiana.

G. S.

HENRY CROUZEL: « L'EGLISE PRIMITIVE FACE AU DIVORCE » - Beauchesne, Paris 1971, pp. 410.

Il libro esamina i testi dei padri dei primi cinque secoli sul tema della indissolubilità del vincolo coniugale. Il risultato di questa attenta inchiesta è che il solo autore che si pronunci sicuramente per la possibilità di un nuovo matrimonio è l'Ambrosiaster: il nuovo matrimonio è concesso all'uomo, se la separazione è avvenuta per l'adulterio della donna e ad ambedue i sessi se la separazione è avvenuta per l'esercizio del « privilegio paolino ».

L'Ambrosiaster è un esegeta, di formazione giuridica (un legista, lo definì Dom Morin), e non è testimone di un costume della Chiesa: lo ha tuttavia anticipato in un punto, quello della liceità delle seconde nozze, dopo lo scioglimento delle prime in favore del privilegio paolino. Ma qui era coinvolto un problema diverso, quello del carattere del matrimonio tra pagani.

L'Ambrosiaster attribuendo, nel caso di adulterio dell'altro coniuge, il diritto di risposarsi solo all'uomo, argomentava dalla affermazione esplicita della superiorità dell'uomo sulla donna: « inferior non omnino hac lege utitur qua potior ». « E' assai paradossale constatare — scrive il Crouzel — dopo che Oriente ed Occidente hanno assunto, in seguito, delle discipline diverse in materia di indissolubilità del vincolo matrimoniale, che il solo autore dei primi cinque secoli che permetta le seconde nozze sia un latino ».

Una testimonianza dovuta non a un

esegeta ma ad una chiesa locale a favore del secondo matrimonio, vivente il primo coniuge, può essere data dai canoni, di dubbia autenticità, del concilio armeno di Chahapivan del 447: il concilio ammetterebbe la liceità di nuove nozze per la donna illegittimamente ripudiata e anche del marito colpevole (nel secondo caso, a determinate condizioni).

Origene testimonia che dei vescovi consentivano a delle donne abbandonate dal marito di contrarre nuove nozze. Egli considera le seconde nozze adulterine e l'atteggiamento dei vescovi non conforme alla Scrittura, ma, tuttavia, non « senza ragione », perché motivato dall'« indulgenza ».

A questa categoria dell'« indulgenza », appartengono i canoni del concilio di Elvira e di Arles che, pur non riconoscendo le nuove nozze del coniuge abbandonato, non lo escludono definitivamente dall'eucarestia.

All'« indulgenza » si ispira anche il canone 9 di Basilio nella prima lettera ad Anfilochio: « colui che è abbandonato è scusabile, e quella che vive con lui, non è condannata ». In questo testo, non si ha il riconoscimento delle nuove nozze dell'uomo abbandonato, ma solo l'« indulgenza » verso di lui e la sua nuova compagna: essi sono cioè ammessi all'eucarestia.

Ma che questa unione non sia un matrimonio risulta dal canone 46, contenuto nella seconda lettera ad Anfilochio: qui la donna che ha sposato un uomo abbandonato dalla moglie ignorando il suo stato di coniugato « ha fornicato senza saperlo » e deve abbandonare il suo presunto marito. Il caso del canone 46, come si vede, è identico a quello del canone 9: e per il canone 46, le nuove nozze sono nulle. Purtroppo il canone 9 di Basilio è stata un'importante causa della differenza di dottrina e di disciplina tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse.

I testi dei padri presentano tuttavia delle difficoltà di linguaggio. Spesso essi dicono che l'adulterio scioglie il matrimonio: ed è come la tesi che il coniuge innocente debba (non soltanto possa) rimandare il coniuge adultero.

Il Crouzel fa notare che i testi in cui si parla di « scioglimento » del matrimonio, causato dall'adulterio, contengono anche formali condanne di nuove nozze. Tertulliano afferma che il ripudio dirime il matrimonio come la morte, ma in un testo del *De Monogamia* che condanna le seconde nozze in un caso come nell'altro. Origene dice che la fornicazione scioglie (*lùein* e *dielùein*) il matrimonio, ma in un testo in cui parla delle nuove nozze solo per condannarle. Giovanni Crisostomo usa i termini più forti: dopo la fornicazione della donna « il matrimonio è già sciolto », « il marito non è più marito », « l'adultera non è la donna di alcuno ». Ma nella stessa omelia in cui fa quest'ultima affermazione, non cessa di ridire che la donna è sottomessa a suo marito, anche se essa commette un adulterio e vive con un altro uomo. L'autore dell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, ariano, sostiene che il matrimonio è sciolto *(absolvitur)* dalle nuove nozze, ma queste sono viste come adulterio, non come un nuovo matrimonio. Solo quattro autori, secondo il Crouzel, usano l'espressione della rottura del matrimonio mediante l'adulterio senza affermare con chiarezza l'esclusione delle nuove nozze: Novaziano, Lattanzio, Teodoro d'Eraclea, Cirillo d'Alessandria.

Il linguaggio della « dissoluzione » delle nozze attraverso l'adulterio non è giuridico, ma mistico. Ciò che è sciolto è il carattere di simbolo del rapporto del Cristo con la Chiesa che il matrimonio riveste, è la dimensione ontica, soprastorica della relazione uomo-donna. Per questo il loro linguaggio non può essere interpretato come un linguaggio giuridico: è la realtà misteriosa e profonda delle nozze ciò che l'adulterio ferisce, non è il vincolo e la relazione ciò che esso spezza.

Il principio che riguarda l'interdizione delle nuove nozze si fa sentire nell'interpretazione del privilegio paolino. Tertulliano, il concilio d'Elvira, Basilio, il Crisostomo, Teodoreto di Ciro, Cirillo d'Alessandria non parlano di nuove nozze per il coniuge cristiano, dopo un matrimonio sciolto

perché il coniuge pagano ha abbandonato quello cristiano.

L'interdizione di nuove nozze è affermata esplicitamente da Ambrogio e da Agostino. Su questo punto poi la Chiesa ha seguito una diversa strada facendo del privilegio paolino una causa di scioglimento del vincolo coniugale.

Nonostante l'approvazione di Paolo delle nozze dei vedovi, esse non sono accettate con facilità dai padri. Il concili di Ancira, Neocesarea, Laodicea e i canoni basiliani colpiscono con pene ecclesiastiche il secondo matrimonio e ancora più il terzo e il quarto. Fuori dell'Asia minore, non si giunge a tanto, ma la vedovanza è ovunque considerata preferibile alle seconde nozze. Nonostante le espressioni di Luca XIV, 26 sull'invito a « odiare » tutto, anche la sposa, i padri non sono favorevoli alla separazione per motivo di religione, cioè all'abbandono della vita coniugale per una vita di tipo monastico. E' più facile che essi accettino la convivenza nella continenza, che è la disciplina allora imposta comunemente ai membri del clero e ai penitenti.

La visione dei padri si fonda sull'indissolubilità che fa di Adamo ed Eva una sola carne che l'uomo non può dividere.

Secondo il bel frammento di Teodoro di Mopsuestia, la donna, anche ripudiata, anche maritata civilmente a un altro uomo resta spiritualmente il corpo del suo primo marito perché essa è stata all'inizio « vincolata e concessa da Dio a suo marito come per formare una sola carne ».

Il costume sia ebreo che romano non è favorevole alla concezione cristiana: divorzio e ripudio comportano nuove nozze, invece per i cristiani la separazione non lo consente perché Cristo ha detto: « ciò che Dio ha unito l'uomo non separi ». Il matrimonio è un atto divino che unisce l'uomo e la donna per farne una sola carne. Perciò i padri criticano le « leggi di quelli di fuori », le leggi che chiamano pagane, anche se gli imperatori sono cristiani. In particolare essi condannano, in nome dell'uguaglianza dei sessi, la concezione romana dell'adulterio, per cui la donna è adultera anche se il suo complice non è sposato, laddove l'uomo è adultero solo se la donna è sposata.

Sul piano di principio, l'eguaglianza dei sessi trova solenni affermazioni in Gregorio di Nazianzo e in Agostino. Altri padri rimangono alla lettera di Matteo V, 32, e XIX, 9 e considerano solo il caso in cui la fornicazione è attribuita alla donna e il ripudio all'uomo.

Un cedimento ai costumi cappadoci è mostrato da Basilio. Questo padre riconosce che il caso supposto dagli incisi di Matteo, la fornicazione e il ripudio, può essere applicato nel medesimo modo ad ambedue i sessi, tuttavia, nei suoi canoni, stabilisce regole diverse per l'uomo e per la donna. La donna deve tutto sopportare da suo marito, anche i maltrattamenti e persino la fornicazione senza avere il diritto di abbandonarlo, mentre il marito deve immediatamente cacciare la sposa adultera. Inoltre, come si è visto, l'uomo abbandonato e la sua compagna godono di un'indulgenza di cui non beneficia la donna abbandonata dal marito. Abbiamo già citato la voce, del tutto *extra chorum*, dell'Ambrosiaster.

Come esegeti di Matteo XIX, 9 i padri non hanno dubbi. L'espressione *mè epì porneìa* si riferisce solo al primo membro della frase: cioè al ripudio, non al secondo matrimonio. Inoltre la frase « e ne sposa un'altra » manca nel testo greco di cui disponevano gli alessandrini.

Il Crouzel in una nota aggiuntiva si pone il problema se veramente il testo anteniceno di Matteo XIX, 9 abbia l'espressione « e ne sposa un'altra ». In tal caso, è aperta la questione se questa espressione sia autentica. E ciò ricondurrebbe facilmente l'esegesi di Matteo XIX, 9 all'interpretazione comune dei padri.

Il Crouzel nota che nei primi cinque secoli la posizione orientale non è diversa da quella occidentale su nessun punto. Una differenza sulla legittimità delle seconde nozze dei vedovi si ha solo con le chiese dell'Asia mi-

nore, non con le chiese orientali nel loro insieme.

Il lavoro del Crouzel offre l'esempio di uno scritto sicuro e convincente, e porta una notevole chiarezza in una materia che è stata trattata con minore imparzialità e oggettività da autori recenti. La ricostruzione è accurata nei particolari e convincente nella sintesi globale che presenta.

G. B. B.

ALBERT STIHLÉ: « IL CONFRONTO » - Traduzione di G. Visentin, Società Editrice Internazionale, Torino 1972, pp. 257.

L'azione si svolge in Indocina, all'epoca di Dien Ben-Phu, quando i francesi furono costretti dalle truppe di Oh Chi-minh ad abbandonare il paese. Il territorio venne poi suddiviso secondo le decisioni della conferenza di Ginevra e il seguito è storia recente.

Il titolo originale, *Le prêtre et le commissaire,* dice tutto. Caduto nelle mani dei guerriglieri comunisti, il cappellano francese Albert Stihlé contrapporrà la fede religiosa alla dialettica marxista del commissario Duong durante il « lavaggio del cervello », o processo di indottrinazione ideologica, esercitato sui prigionieri di guerra.

Se il cristiano è proiettato nella guerra, sostiene il cappellano, sta a lui tentare « di costruire anzitutto la pace nel suo intimo per edificarla, poi, col prossimo » (p. 159), affinché, anche in mezzo alla barbarie, possa servire da esempio contro il male e il peccato.

Comunque, il libro non intende basarsi su implicazioni moralizzanti e neppure descrivere naturale disgusto verso la cruda realtà della guerra. Evidenzia, piuttosto, amarezza per l'inconciliabilità tra due diversi ordini di idee. Tanto più che gli uomini di buona volontà sembrano destinati a rimanere, sotto tutti i regimi e in ogni epoca, una minoranza, visto che « la razza umana è fatta in modo tale da essere una razza inumana » (p. 159).

Il commissario Duong sprigiona un magnetismo personale dovuto, nonostante l'istintiva morbidezza orientale, a fanatismo condito con le eccitazioni ideologiche del caso; il sacerdote Stihlé appare, invece, caratterizzato da una tollerante serenità, quale si addice ad un altro tipo di fede.

Alcune citazioni retoriche, da una parte e dall'altra, sembrano inevitabili; però la polemica non s'inasprisce mai a toni d'intollerabilità, anche se gli argomenti stazionano sulle posizioni di partenza e non conducono in porto soluzioni nuove. La polemica stessa rimane a un certo punto sfuocata poiché dramma e personaggi si muovono in uno spazio tutt'altro che speculativo, quale può essere un campo di prigionia, dove gli autentici valori umani vengono mortificati e gli intenti si riducono alla lotta per la mera sopravvivenza e sanità mentale. Il clima generale, infatti, viene appesantito dall'uso costante dei meccanismi psichici di difesa onde evitare lo scoscendimento nel fisico e nel morale.

Come risultato, nel dialogo prevalgono sovente stanchezza e abbandono. A maggior ragione in quanto i due personaggi centrali sono legati fra loro da un obbligo di discussione problematica, talvolta percorsa faticosamente, ma sempre con coerenza. Sono personaggi che reciprocamente si stimano, che non tentano una sbrigativa liquidazione della tesi contraria, pur non potendo evitare di servirsi di formule logorate dall'uso. Verso la fine, fra loro si indovina una segreta simpatia, nascosta forse nelle pieghe di quel piano misterioso che è la Provvidenza, per cui il commissario Duon conclude: « Padre, se ci siamo fatti del male, è perché abbiamo voluto vicendevolmente farci del bene » (p. 257).

C'è, quindi, una nota di speranza.

F. G.

ERMENEGILDO REATO: « LE ORIGINI DEL MOVIMENTO CATTOLICO A VICENZA (1860-1891) » - Accademia Olimpica, Vicenza 1972, pp. 453.

Il movimento cattolico, presenza laica e battagliera nell'ordine del temporale e del sociale, cristianamente ispirato a difesa dei diritti della Chiesa e della persona, continua ad essere oggetto di attente e preziose indagini.

Dalle pagine di questo libro, documentate e di lettura scorrevole, risalta la nodatura del cattolicesimo viventino. Un cattolicesimo, cioè, meno intransigente di quello veneto; più moderato e meno ardito del cattolicesimo sociale pre-borghese di un Sacchetti (padovano), per esempio, o anche di un Paganuzzi (veneziano). Legato in molte sue componenti ad un liberalesimo accorto e alieno dall'anticlericalismo; affondato in salotti un po' demodé, rigorosi ed austeri, che richiamano alla mente i Rossi, i Lampertico, i Fogazzaro. Scrive a proposito l'autore: « A Vicenza non troviamo una rilevante schiera di cattolici liberali dopo il '70, forse perché il liberalesimo vicentino era chiaramente moderato e quindi non rappresentava, agli occhi dei cattolici, un insuperabile ostacolo » (p. 152). Tuttavia Breganze con i fratelli Scotton costituisce la sorpresa di questo cattolicesimo, calmo e un po' torbido. L'intransigenza rude, l'apocalissi verbale, il temporalismo senza distinguo de *La riscossa* (l'organo degli Scotton) modificano, ma non capovolgono, l'impressione di una provincia, quasi « addormentata » fra sentimento religioso e spirito di patria.

Nonostante questa *impasse* cattolico-liberale una buona parte del movimento cattolico vicentino, da padre Bartolomeo Sandri alla redazione de *Il Berico*, da Niccolò Rezzara a Giacomo Rumor, fondatore de *L'operaio cattolico*, fu squisitamente sociale e religioso, legato alle motivazioni intransigenti del cattolicesimo veneto e al profondo sentire cattolico del popolo.

L'autore conferisce alla sua indagine un profondo calore umano, in quanto rivive con partecipazione (da vicentino) gli avvenimenti della sua religiosissima terra. La sua analisi storiografica non si accontenta di scorrere documenti ufficiali o burocratici; è, entro certi limiti, storia della pietà vicentina. Infatti non mancano pagine, annotazioni e spunti per un quadro fedele della religiosità vicentina, tanto nelle sue manifestazioni pubbliche quanto nella sua storia più intima e quotidiana.

Nel 1866, l'anno in cui Vicenza con il Veneto passa al Piemonte, qual è lo stato della fede dei vicentini? Osserva il Reato: « La vita religiosa dei fedeli si poteva considerare, in generale, lodevole: dagli Atti della Visita risulta che non raggiungevano il 10% i fedeli che non rispettavano regolarmente il precetto domenicale e quello pasquale. Naturalmente le vicende politiche del 1866 portarono, specialmente nei centri popolosi, dei turbamenti di opinioni, ma nella maggior parte dei casi si trattava di chiassate anticlericali più che di vere e proprie manifestazioni antireligiose » (p. 28).

Questo e altro ci consentono di dire quanto la lezione storiografica di don Giuseppe De Luca, prima, e di Gabriele De Rosa, poi, sia stata tenuta presente in questo lavoro del giovane studioso vicentino, il quale porta in proprio un modo di fare storia, influenzato a metà fra il « tollerante » cattolicesimo liberale e la componente sociale degli intransigenti.

Secondo il Reato, i veneti volevano all'unisono l'unità nazionale. Ciò che divideva i cattolici dagli altri era il *modo* in cui l'unità dell'Italia doveva essere fatta. « L'aspirazione all'indipendenza nazionale era vivamente sentita in quasi tutte le classi sociali, se non altro come mutazione di rapporti, come insofferenza verso un ordinamento politico che consacrava l'immobilismo sociale » (p. 36). « Per i cattolici invece il problema era assai

più complesso: per loro non era in gioco tanto il principio legittimistico — al quale non si appelleranno che trascurabili frange fra gli stessi intransigenti — ma l'esigenza irrinunciabile di una indipendenza effettiva del Capo della Chiesa da qualsiasi sovranità nazionale» (p. 37).

Tuttavia, mi pare, che alcune di queste osservazioni non siano del tutto puntuali, tranne, ovviamente, quella che rivendicava l'indipendenza del papa da ogni sovranità nazionale.

Sicuramente, i veneti come popolo non volevano l'unificazione italiana, abituati com'erano stati per quasi un millennio ad un loro governo indipendente. L'unità d'Italia sotto il Piemonte era desiderata, almeno nel Veneto, da sparuti gruppi di intellettuali e di ricchi borghesi, i quali pensavano in tal modo di ascendere nella scala del prestigio sociale. Questa unità era vista, in generale, come un tradimento della tradizione, della indipendenza e originalità della storia della Repubblica Veneta.

Inoltre il Reato, più volte, dà l'impressione di accogliere come vera e scontata la polemica risorgimentale contro l'impero asburgico. Dire che l'Austria era un paese con un ordinamento politico repressivo, con una legislazione sociale reazionaria, una prigione dei popoli, un fenomeno d'immobilismo politico, è alla luce di recenti studi quasi un non-senso o quantomeno un luogo comune.

Il Reato, nonostante l'impostazione di fondo radicalmente contraria alla monarchia danubiana, riconosce che «la legislazione austriaca da mezzo secolo reggeva le nostre provincie con riconosciuta competenza e con un notevole riguardo alla tradizione veneta, mentre la seconda (quella italiana) si identificava praticamente con la tradizione amministrativa piemontese rispecchiandone strutture giuridiche e mentalità burocratica» (p. 122). Oppure, quasi contraddicendosi con effermazioni precedenti d'intonazione eccessivamente antiaustriaca, il Reato ammette che «di fronte alla "buona amministrazione" austriaca che aveva fatto del Veneto una delle regioni più progredite e civili della penisola, il problema più urgente non era certo quello di sostituire un tipo di amministrazione ad un altro, quanto di scegliere di volta in volta, tra i vari ordinamenti, quelli più rispettosi della realtà politica e sociale del paese» (p. 122).

Dalla sua indagine appare ben chiaro come il presunto neotemporalismo di molti cattolici vicentini volesse significare in effetti devozione religiosa e dottrinale al Vicario di Cristo, affinché la sua libertà concreta non venisse sindacata da nessuno, neanche da chi si diceva artefice dell'unità italiana in nome del nazionalismo. Afferma a questo proposito, e molto puntualmente, il Reato: «sarebbe però un grave errore di prospettiva credere che le organizzazioni cattoliche siano sorte con finalità legittimistiche o protestantarie (p. 154).

In realtà, a molti, allora, l'unità nazionale fece l'impressione di uno strumento *ad hoc*, adoperato da massoni e anticlericali per spogliare non tanto «il regno temporale» del pontefice, quanto piuttosto le sue prerogative di capo della Chiesa universale. Scriveva, ancora nel 1864, monsignor Farina, allora vescovo di Vicenza, riassumendo così la questione: «A lui (Pio IX), il più legittimo di quanti sono sovrani in Italia si fa guerra accanita non tanto per levargli un regno umano, quanto per vilipendere nella persona di lui e cacciare dal Bel Paese, protestantizzandolo, la religione cattolica» (p. 24). In questa vigorosa presa di coscienza storica affonda le sue più autentiche radici l'intransigentismo vicentino e, più in generale, quello veneto.

Il Reato documenta le sottili, ma anche pesanti, sopraffazioni a cui dovette sottostare pure la Chiesa vicentina, dopo il 1866, in nome della «libertà» liberale: commissioni di ispezione a seminari, ad opere pie e ad altri istituti religiosi; incameramento dei beni del «patrimonio dei poveri» o beni della Chiesa, con i quali si sostenevano ospizi, ospedali, orfanotrofi, asili. Ci fu perfino un'inchiesta riguardante il seminario vescovile, la quale aveva come scopo: «un control-

lo sull'amministrazione, sull'insegnamento, sui libri di testo, sull'ordine delle materie e il metodo d'insegnamento» (p. 91).

Ciò che soprattutto l'autore documenta è la profonda inquietudine sociale suscitata, anche nel popolo vicentino, dalla politica socialmente conservatrice dei liberali unitari. Ben presto la simpatia, con cui alcuni strati popolari avevano guardato all'unificazione nazionale, si tramutò, specie per la tassa sul macinato entrata in vigore nel 1869, in sgomento e furore contro il liberalesimo al potere.

Il movimento cattolico vicentino fu caratterizzato, ancora prima della *Rerum Novarum*, da profonde istanze sociali, impersonate da due figure eccezionali: Niccolò Rezzara e Giacomo Rumor. L'opera sociale di queste due personalità vicentine si manifesterà più compiutamente dopo la *Rerum Novarum;* ma ancora intorno al 1850 venne fondato l'Istituto Santa Dorotea, il quale accoglieva centinaia di ragazze orfane, sordomute e cieche.

Quello che sorprendentemente caratterizza il movimento cattolico vicentino delle origini, a differenza di altre zone d'Italia, è l'attiva partecipazione alle iniziative sociali di alcune nobildonne, specie nel settore dell'assistenza ai poveri e agli abbandonati.

I preti liberali, presenti particolarmente a Bassano del Grappa, costituivano una piccola ma animosa pattuglia, che si esprimeva su diversi organi di stampa, tra i quali *Il Brenta.* Loro argomento preferito erano le accuse contro la curia romana, le polemiche contro il potere e il fasto della Chiesa istituzionale, contro la mondanizzazione e la politicizzazione della gerarchia.

Leggendo i testi dei preti liberali vicentini, stampati nel saggio di don Ermenegildo Reato, pare di scorrere certi fogli del cosiddetto "progressismo" cattolico ultra di oggi. Le stesse invettive e lo stesso linguaggio. Ciò ci convince sempre di più che il cattolicesimo del dissenso ha le sue radici prime nell'ideologia liberale, benché certi slogan di copertura appaiano cripto-marxisti. Le affinità ideologiche dei cattolici « nuovi », con le tesi dei preti liberali vicentini, sono senz'altro sconcertanti.

Concludendo, l'opera del Reato merita di essere conosciuta, specialmente dagli studiosi del movimento cattolico italiano. Essa getta luce su figure e aspetti del movimento cattolico, che sembrano appartenere soltanto ad una provincia, in realtà sono capitali per la comprensione profonda e pluralistica del movimento cattolico italiano.

F. M.

CHARLES HAROLD DODD: « LE FONDATEUR DU CHRISTIANISME ». Traduit de l'anglais par P. A. Lesort, Seuil, Paris 1972, pp. 182.

L'eminente esegeta del quarto Vangelo ci presenta, in questo breve saggio, una vita di Gesù. Poiché egli parte dal riconoscimento del valore storico dei Vangeli, rifiutando la loro riduzione a puro annuncio di una fede metastorica, è logico che egli possa tentare di darci una ricostruzione della personalità storica del Cristo.

Il libro è importante e denso nella sua apparente semplicità, perché sostiene delle posizioni precise in questioni controverse, senza tuttavia far risaltare la sua soluzione sullo sfondo della controversia. In alcuni casi, egli rimanda a sue opere precedenti. E' del resto il metodo seguito nel suo saggio sulla predicazione apostolica.

Il profilo di Gesù che Dodd qui traccia risente naturalmente di tutte le posizioni dell'autore, in particolare di quelle sulla escatologia realizzata: è inevitabile che un'interpretazione, che riesprime il protagonista dei Vangeli nel linguaggio di oggi, risenta del lungo dibattito, della lunga ricerca di cui

la sua figura è stata recentemente oggetto.

Della personalità di Gesù il Dodd sottolinea due caratteristiche: il carattere concreto del linguaggio e l'autorità delle affermazioni. Sono due elementi ineguali, perché il primo riguarda lo stile umano di Gesù l'altro invece è al centro sia dei problemi storici che degli enunciati dogmatici che lo riguardano.

Di questa autorità il Dodd dice che doveva essere l'effetto « di qualche indefinibile qualità personale » (p. 55).

Al cuore del messaggio di Gesù sta l'affermazione che si sta manifestando un tempo unico, il tempo, in cui « la storia d'Israele, con tutte le sue promesse incompiute, raggiunge il compimento ». Ma come interpreta il Dodd questo evento unico? Semplicemente come un momento straordinario: « ci sono dei momenti nella vita degli uomini e nella storia dell'umanità in cui ciò che è verità permanente, ma misconosciuta, diviene verità effettiva. La presenza di Dio agli uomini, verità di tutti i tempi e di tutti i luoghi, diveniva una verità effettiva ».

Le espressioni dell'autore lasciano sempre incerti tra due possibili letture: ci si trova dinnazi a una nuova manifestazione di Dio, oppure semplicemente di fronte a una nuova manifestazione dell'idea di Dio? Il Dodd insiste sulla novità del rapporto, sulla qualità del linguaggio usato e quindi dell'intuizione manifestata attraverso di esso. Ma, se la manifestazione di Dio non investe anche la realtà esteriore, non usciamo dal mondo dei concetti, non superiamo la prospettiva di una evoluzione religiosa dell'umanità.

Il contenuto del messaggio di Gesù può essere così esposto nella forma di una utopia umana: per il Dodd, al centro dell'etica cristiana, sta l'idea dell'imitazione di Dio, sotto l'aspetto dell'amore e della misericordia: e l'imitazione di Dio è la manifestazione di una relazione filiale. Rimane aperta la questione della sufficienza di una lettura morale dei Vangeli: definire « la venuta del regno » come « il campo aperto ad una vita più alta e la pienificazione della responsabilità morale » è riproporre il Gesù della teologia liberale. Ma può la morale scegliere i mezzi così deliberatamente impotenti e storicamente inattuabili che scelse Gesù? può scegliere il nuovo popolo di Dio invece che la riforma d'Israele, e ciò attraverso il sacrificio della propria vita? Quale norma morale può sfidare, così interamente, la prassi di cui è la regola? Il cristianesimo non ha senso se ricondotto nei termini di una elevata moralità. Il punto di vista della semplice moralità può essere usato proprio per difendere il giudaismo: ed è quello che viene fatto nel testo del Klausner citato dal Dodd.

Il Klausner vede nel giudaismo dell'epoca lo sforzo di applicazione graduale « dell'insegnamento morale dei profeti alla vita civile della nazione e dello Stato ebraici ». Gli « ideali pubblici » di Gesù erano « un sogno irreale e pericoloso »: Gesù, infatti, « estremizzava il giudaismo in modo tale che esso diveniva, in un certo senso, nongiudaismo ».

Il Dodd, del resto, afferma che la Chiesa nasce dal perdono di Cristo risorto ai discepoli dispersi dalla sua condanna e dalla sua passione: se la resurrezione è a tal punto il fondamento della Chiesa, come può la Chiesa essere semplicemente l'espansione della vita morale?

L'affiancamento del Messia regale con il servo paziente di Jahvé, di cui il Dodd sottolinea il carattere di vittima offerta in sacrificio, ripropone una estrema tensione escatologica: è la vita stessa del Cristo che diviene vita per i credenti in lui, e ciò presuppone sia il carattere intrinsecamente salvifico (e cioè divino) di questa vita così come della comunicazione che ne è fatta.

Il mistero di Dio si rivela in Cristo come un mistero di passione e d'amore, come una potenza di umanamento redentore. Nel suo rilievo del profilo di Gesù, il Dodd si incontra con questa dimensione, ma non ne sottolinea il carattere ontico, non puramente etico. Proprio il brillante risultato che il Dodd ha colto nel suo profilo storico di Gesù mostra che non è la

creatività dell'idea che Gesù ebbe di Dio la forza del cristianesimo e il fondamento della Chiesa.

Nella trama biografica della vita di Gesù, il Dodd vede tre momenti maggiori, che conducono Gesù verso il suo compimento; l'esperienza del battesimo, la morte di Giovanni e, infine, il rifiuto di farsi eleggere re da una folla che il Dodd identifica con i capi zeloti.

Per il Dodd, il miracolo della moltiplicazione dei pani è il modo simbolico con cui la tradizione evangelica ha indicato che Gesù fece un gesto, di significato grande e misterioso, che non era altro che la rivelazione del suo concetto di sacrificio redentore, posto in alternativa alla violenza degli zeloti.

E' questo un eminente esempio della lettura simbolica dei miracoli. I miracoli divengono segni di linguaggio, visto che se Gesù è il semplice portatore di una nuova moralità, non possono aver significato in se stessi. La resurrezione è per il Dodd fuori della storia e appartiene alla incomunicabile esperienza dei discepoli. Ma la resurrezione che la storia non può constatare è la resurrezione stessa dei discepoli. Dispersi il venerdì santo, essi divengono il nuovo Israele che Gesù ha annunciato e costituito. Quale forza ha operato nei discepoli? E che cosa esattamente annunciano?

Non sembra sufficiente rispondere che ha operato in loro il risveglio morale, e che è il loro risveglio morale ciò che essi annunciano.

Questa efficace ricostruzione storica ha il suo punto limite nella sua stessa forza: è interamente plausibile a chi non creda nella potenza di Dio, in Cristo, eppure dà un alto concetto, un concetto religioso, della vita di Gesù. Ma il problema rimane quello prima indicato: può lo storico leggere il *Verbum caro factum* nella storia di Gesù? E se non può leggervi questo, può far oltre che arrestarsi, in alternativa alla proclamazione del mistero teandrico, al riconoscimento di un paradosso reale?

G. B. B.

GINO PALLOTTA: « IL QUALUNQUISMO E L'AVVENTURA DI GUGLIELMO GIANNINI » - Bompiani, Milano 1972, pp. 160.

Il « qualunquismo » torna ad essere oggetto di studio e di verifica storica. Il fenomeno viene fatto risorgere ad interesse ed analizzato con scrupolo anche in questo volumetto. Segno che l'avvenimento aveva qualcosa di valido e di singolare, al di là degli evidenti anacronismi dai quali fu inceppato il Fronte dell'uomo qualunque.

Ma che cosa fu essenzialmente il « qualunquismo », quale il suo significato storico e morale? Va premesso che questo termine non piacque a Giannini, il quale si mostrò sempre diffidente verso un'etichetta, che era stata tenuta a battesimo nel 1945 da una rivista fiorentina a lui avversa (denominata *L'Arno*), la quale tentava di svuotare e di banalizzare il fenomeno « qualunquista », riducendolo a ideologia della borghesia paurosa del « salto nel buio ».

Esso fu, in primo luogo, una reazione immediata, sentimentale e clamorosa contro la gestione con cui veniva amministrata l'epurazione antifascista. Giannini, si sa, non fu mai fascista, e prese la tessera soltanto nel 1941 « per necessità familiari », come allora si usava dire. A suo modo, anzi, fu antifascista; in una maniera profondamente popolare, istintiva e non intellettualistica.

Egli fu avversario intransigente delle correnti fasciste che vennero a manifestarsi all'interno del Fronte dell'uomo qualunque. Fu lui a voler espellere Patrissi e più tardi Selvaggi; sempre tenne a ribadire contro chi lo accusava di filofascismo che « anzitutto non abbiamo mai assunto impegni con i fascisti, abbiamo sempre dichiarato di non essere fascisti, di non esserlo mai stati, di non volerlo diventare » (*Il Buonsenso*, 9 aprile 1948, citato da Gino Pallotta pp. 158-159 del suo libro).

Giannini guardava ai « parroci di

campagna », da lui considerati il ceto più sano e nobile d'Italia, guardava alla storia cattolica del nostro popolo, alle sue memorie calpestate dal risorgimento e dal fascismo, all'assenza quasi totale del nazionalismo, nell'animo italiano, alle insurrezioni passionali del nostro popolo cattolico, considerate con disprezzo dai rivoluzionari di professione e dai liberali ed etichettate con il termine di « sanfedismo ».

C'era, poi, nel qualunquismo di Giannini un'anima profondamente meridionale, collegata per vie interne e del tutto legalitarie al brigantaggio del Sud, all'epica resistenza dei « cafoni » meridionali contro i piemontesi. Perenne e acre fu la polemica dell'*Uomo Qualunque* (il settimanale fondato dal commediografo napoletano il 27 dicembre 1944) contro il « vento del Nord », che intendeva risolvere la questione meridionale secondo i suoi schemi mentali e i suoi interessi.

Tuttavia Giannini diceva tutto questo con un piglio plebeo, emotivo, confusionario, con un tono urtante ed apocalittico, in cui si mescolavano istanze conservatrici e piccolo-borghesi. In questo quadro, il qualunquismo era l'espressione esaltata e pura di un notabilato immune dall'illuminismo, fedele a certi ideali ormai tramontati, donchisciottesco, puntiglioso nella difesa di interessi economici anche meschini, ma generoso, pure, nella difesa di una tradizione spirituale e storica, profondamente incarnata nella « folla », che non era altro che « il paese reale » nei suoi connotati preborghesi.

Il qualunquismo non poteva essere che una fiammata, che un mondo destinato a smarrirsi e fatalmente a dividersi, che un vaso di terraccotta fra i vasi di ferro (la Dc e il Pci). Scrive puntualmente il Pallotta: « La Dc si preparava a presentare se stessa come il vero, solido baluardo al comunismo, e senza folclore e improvvisazioni. In questo senso il qualunquismo, come movimento politico organizzato, fu battuto proprio dalla strategia degasperiana » (p. 148). Durò poco, per la mancanza di una sua ossatura dottrinale e organizzativa, ma soprattutto perché si trovò a disputare in un momento politico eccezionale, in cui non poteva essere concesso spazio ad un movimento, a suo modo, idealistico e scarsamente omogeneo come il Fronte dell'uomo qualunque.

Il qualunquismo aveva della borghesia una concezione ottimistica; essa veniva considerata la forza in grado di realizzare le cose che contano e che valgono, la vera molla che aveva fatto progredire il paese. Giannini ripeteva spesso di « essere un liberale » e di voler fare del qualunquismo un liberalesimo adatto alla tradizione italiana. In realtà il suo « nuovo » liberalesimo non aveva nulla in comune con questa ideologia così come è intesa comunemente. Per Giannini la « borghesia » non era niente affatto una classe, ma una sorta di « paese reale interclassista », in cui rientravano tutti « i lavoratori », da Agnelli a Marzotto fino al manovale e al bracciante.

Lo Stato doveva essere « amministrativo », formula oscura che poteva rientrare tanto nella concezione marxista quanto in quella liberale. Giannini si diceva liberale, eppure in questa concezione qualunquista era, perlomeno adombrata, l'antica polemica cattolica contro lo stato centralista liberale e fascista, a protezione delle municipalità, dei comuni sovrani, delle autonomie locali. Un'antica « memoria » cattolica, quella della rilevanza politica dei corpi intermedi, era sottesa allo « Stato amministrativo » inteso da Giannini. L'aspetto, sicuramente borghese, del qualunquismo era la sua paura del futuro; quel guardare con esasperazione al passato, con il fermo proposito di volerlo conservare economicamente pure nelle sue più lampanti ingiustizie. Inoltre il capitalismo non vi veniva mai denunciato, nemmeno per i difetti più macroscopici a cui dava origine. Il ritornello ricorrente dei qualunquisti era quello di poter lavorare in pace, senza avventure e senza inquietudini, senza scioperi e senza cortei. Ma spesso questi aspetti, con i quali si tende unilateralmente a qualificare il fenomeno qualunquista, erano i più immediati e quindi anche i meno profondi.

C'era nella parte migliore del qualunquismo un'anima nobilmente morale, che si manifestò, pur attraverso un linguaggio irregolare e grossolano, riguardo all'epurazione dei mesi e anni immediatamente successivi alla Liberazione.

Giannini sosteneva che « l'epuratore antifascista di oggi era stato fascista », che l'epurazione perdeva di autorità in quanto « l'antifascista » era stato, quasi sempre, un esponente del sistema che s'intendeva colpire; che gli epuratori antifascisti erano spesso gli ex-littori di ieri, i giovani universitari dei Guf, i *voltagabbana* per motivi di carriera. Si finiva così per colpire qualche esponente fascista che si era mantenuto fedele alle proprie convinzioni, e soprattutto si finiva per colpire in basso, fra chi era stato « fascista » non per motivi di carriera, ma per il pane. Anche il Pallotta nel libro citato, pur dando un giudizio sostanzialmente negativo del qualunquismo, scrive a questo proposito: « Qui l'antifascismo mancò non solo perché non seppe colpire in alto, ma perché consegnò alla propaganda qualunquista e all'estrema destra una massa di ex fascisti dalle responsabilità veramente marginali » (p. 47).

Per Giannini, se si doveva colpire, bisognava colpire « il politicante fascista », il politicante di professione, ieri pronto a far carriera col fascismo ed oggi con l'antifascismo. Era l'opportunista che doveva essere epurato assieme a coloro che in alto nel fascismo avevano portato alla catastrofe il popolo italiano, non l'uomo che aveva creduto in certi suoi ideali, non i 45 milioni di italiani che avevano preso « la tessera del pane ». Soprattutto premeva a Giannini sottolineare come la legge non possa essere sottomessa al criterio del vincitore politico di turno; come un uomo possa essere giudicato solo in base ad un diritto, vincolato a norme più alte da quelle delle fazioni e degli odi partigiani. Questa sua istanza era applicata tanto nei confronti del « diritto fascista », instauratosi dopo la marcia di Roma, quanto di « quello antifascista » scaturito all'indomani del 25 aprile.

Giannini, inoltre, voleva moralizzare la politica, subordinandola a profonde esigenze etiche; conferirle « il buon senso » della base. Condusse feroci polemiche contro uomini politici ragguardevoli, lasciandosi andare spesso e pesantemente oltre il segno della carità. Finì per essere tenero con i profittatori di guerra, ai quali pur all'inizio aveva mosso critiche feroci.

La *patria* era considerata come luogo delle memorie del passato, come incontro ideale fra più generazioni, come fusione storica del meglio di ognuna di queste, e non già la patria liberale o fascista, di vocazione espansionistica che si gloriava di poter annoverare « nemici » più o meno « secolari », livellatori delle tradizioni locali interne e, se possibile, delle nazionalità confinanti. Il qualunquismo si distinse poi per un rifiuto assoluto del «capo» politico e per la nebulosità con cui intendeva privilegiare « la folla ». Giannini denunciò sempre una ripugnanza nei confronti di Mussolini, considerato un « upp », un mestierante della politica che aveva portato alla rovina l'Italia. Il movimento qualunquista respinse decisamente la guerra (Giannini nel '42 perse un figlio sul campo di battaglia) come strumento di soluzione dei conflitti politici e ancor più come mito di grandezza e di moralità. Giannini affermò che la seconda guerra mondiale fu « una guerra imbecille ».

Mostrò di comprendere che la Chiesa era qualcosa di molto diverso dalle altre organizzazioni umane, grazie a questa consapevolezza manifestò rispetto e anche riverenza per la sua storia, per la sua singolarità e per le sue tradizioni. Un giorno ebbe a dire, al suo modo arguto e pittoresco: « La cattolicità è la più grande internazionale che ci sia al mondo, che invano i partiti demagogizzati cercano di limitare, noi abbiamo il nostro papato, noi abbiamo il nostro papa, e ce lo teniamo, e lo difendiamo, e baseremo la nostra politica su questo fatto, perché oggi, che non c'è più la monarchia in Italia, [personalmente però Giannini era notoriamente filorepubblicano], unico simbolo, unica gloria

che c'è, è il papato. Che cosa vogliono contrapporre a San Pietro, che cosa vogliono contrapporre a questa costruzione meravigliosa, formidabile, che ha millenni di vita? La Confederazione del lavoro? ».

I limiti sono stati molti ed enormi, soprattutto a livello politico, dove il movimento si distinse per le sue contraddizioni, emotività, polemiche rumorose e poco realistiche. Gli mancò un volto omogeneo col quale presentarsi agli elettori. Ciò nonostante sbaglia grossolanamente chi tenta di accreditare l'opinione che l'Uomo qualunque sia stato un movimento parafascista o paraliberale, in quanto sembrò oscillare, per aspetti marginali, fra liberalismo e fascismo.

Giannini sarà, anzi, accusato dai suoi oppositori interni di filocomunismo e anche da parte di quell'alta borghesia che gli aveva fornito i mezzi finanziari all'inizio. Il dibattito Giannini-Togliatti, apertosi nel dicembre 1946 sulle colonne rispettivamente dell'*Uomo qualunque* e de *l'Unità* e protrattosi per qualche mese, sorprese l'ambiente politico, specie quello azionista e genericamente di sinistra. Scriveva Togliatti in data 22 dicembre 1946 sul quotidiano comunista: « Qualcuno mi ha detto che a Guglielmo Giannini, per l'ipotesi di collaborazione ch'egli ha avanzato tra il movimento da lui diretto e il partito comunista, non vale la pena di rispondere, perché l'ipotesi non è seria, perché viene avanzata soltanto a scopo di propaganda, perché il qualunquismo è movimento qualificatamente reazionario e di tipo fascista, perché si tratta d'un commediografo e non d'uomo politico e via dicendo. Non mi è parso, però, che tutti questi argomenti siano pertinenti ».

Palmiro Togliatti, che era un acuto e capace uomo politico, si rese conto, dunque, quasi solo, della serietà e della complessità del fenomeno qualunquista, trovando « non pertinenti » i soliti luoghi comuni coniati contro il qualunquismo; ma non è solo in sede politica che si deve cercare il significato del fenomeno qualunquista.

La storia del qualunquismo, che fu breve stagione, fu essenzialmente una *reazione morale*, indubbiamente confusa ma collegata per diversi aspetti alla nostra storia più originale. Una reazione ricca, a suo modo, di un filone utopistico, in quella grande terra d'utopia, da Gioachino da Fiore a Campanella, che è il Mezzogiorno d'Italia.

F. M.

CHARLES DUCHAUSSOIS. « FLASH - KATMANDU, IL GRANDE VIAGGIO » - Traduzione di F. Voglino, Società Editrice Internazionale, Torino 1972, pp. 407.

Si moltiplicano gli inviti a osservare ciò che succede nel mondo dei drogati. Anche il libro del Duchaussois concede molto alla curiosità di chi vuole sapere. In più, essendo in forma di romanzo, non mancherà di incidere sul lettore un quadro fra i più vivaci e illuminanti.

Intanto, ci presenta un ritratto di vita *hippy* infarcito di episodi picareschi e drammatici, un tuffo in un mondo lontano dalla norma, in bilico fra ingenua trascuratezza e festevolezza fantastica. I *parties* alla droga e le innumerevoli avventure hanno piglio e taglio della *short story*.

L'autore, nel ruolo di simpatico gaglioffo pronto a buttarsi in imprese stravaganti e senza dubbio rischiose, è un avventuroso giramondo, a tratti manicomiabile, cui l'esperienza della droga assicura una crescente tendenza alla dissociazione mentale.

Anzitutto ci illustra la terminologia della materia. *Junkie* è il nome che si dà ai drogati all'ultimo stadio. *Shilom* è un cono di marmo bianco o di terracotta, lungo un palmo e anneri to all'interno, che serve per fumare l'*hashish*. *Joint* è la sigaretta drogata, fatta con tabacco e *hashish*. *Inner*

space è lo spazio psico-fisico cui si perviene sotto gli effetti della droga. « *Plant your seed* » significa diffondere la filosofia *hippy* con l'esempio e l'amore « universale » (asserzione aleatoria quest'ultima, almeno nel libro dove gli *hippies* cercano di derubarsi l'un l'altro). La *white light* è la scoperta dell'io interiore. *Shoot* è l'iniezione. *Flash*, infine, è « la violenza del lampo e l'intensità dello spasimo » provocata dallo *shoot:* dura una decina di secondi, dopodiché segue la pace, estatica, il « viaggio ».

E' fenomeno abbastanza recente l'esodo in terre orientali di giovani *hippies* americani ed europei verso le fonti del piacere, giovani senza ripensamenti, rinunciatari di fronte alle responsabilità, che vivono sull'insidia dell'avventura. La semplicistica filosofia di questa massa di giovani allo sbaraglio dice droga contro « il marciume della civiltà ». Ma il messaggio sociale si esprime in questa sola frase.

Il Duchaussois ci fa conoscere un'intera galleria di *hippies* attraverso Turchia, Libano, Siria, Iraq, Kuwait, Pakistan, India e Nepal. La mèta del viaggio è, ovviamente, Katmandu, dove ogni tipo di droga è in libera vendita a prezzo molto basso. « Gli atti più stupefacenti, le conversazioni più demenziali, gli eccessi più sregolati, erano moneta corrente » (p. 143), racconta. Il nomadismo e la promiscuità, da cui nascono amori frettolosi ed epidermici, hanno un ruolo secondario in questa colonna di giovani, decimati a poco a poco per la perdita della ragione e della salute a causa delle *overdoses* (eccessi di droga). Unica protagonista, infatti, è sempre la droga, in tutte le sue varietà.

In pagine così colorite e intense non mancano scene a effetto e colpi spettacolari. Fra questi, il tentativo di fotografare a Bombay le torri di pietra dove la setta dei Parsi espone i suoi morti abbandonandoli agli avvoltoi; oppure l'episodio del ragazzo indiano al quale il padre amputa una gamba per farne un mendicante; il lattante, al quale la madre somministra l'*hashish* nel biberon; e l'altro bambino, nato nella comunità, che si ubriaca di droga partecipando ai *parties* degli adulti.

Descrivendo le sue esperienze, il Duchaussois rileva l'impellente bisogno, una volta iniziata la caduta nella droga, di variare i piaceri, di aumentare le dosi, di provare tutto: « l'*hashish*, in confronto all'oppio, è un brodo di legumi a confronto del cognac » (p. 99). Poi l'oppio non basta più: ci vuole la morfina, e così via.

Nell'esporre lo specifico comportamento del drogato, l'autore non menziona motivi morali di perplessità aggiunge, anzi, ragguagli sempre più sottili e allettanti fino all'allucinante compimento fra le silenziose montagne delle nevi eterne: « la morte più bella, fra coltri di neve bianca come la cocaina ». Pertanto, nonostante l'annientamento fisico, psichico, sessuale e morale, usa un tono non privo di enfasi celebrativa.

Egli distingue, grosso modo, due tipi di droga: l'una fa « planare », l'altra « viaggiare ». La prima pone il soggetto in uno stato fisico di benessere senza che si perda la nozione della realtà (marijuana, hashish, oppio). Con la seconda, il controllo cosciente viene annullato, non c'è più confine fra sogno e realtà (cocaina, morfina, eroina, Lsd). In proposito, l'autore si vanta, da vero intenditore, di riconoscere a prima vista ogni tipo di droga, qualità e difetti, secondo l'odore, la freschezza, il colore. Per lui il problema da risolvere è soltanto quello dell'assuefazione, e quindi del l'*overdose*.

Appare qui che l'*hippy* drogato non è, o non è più, un contestatore, ma la vittima di una schiavitù tanto più forte quanto più pretenda di poterne liberare (il Duchaussois medesimo vive attualmente in Francia alterne do cure di disintossicazione a spaventose ricadute che lo avvicinano sempre più alla fine).

La stesura del libro, ricavata da nastri registrati, potrebbe lasciar supporre una venatura di rimorso che tutto considerato, non c'è. D'altra parte l'autocommiserazione è un sentimento che avrebbe reso il personaggio meno autentico. Il lettore deb

o sprovveduto, quindi, corre il rischio di subire l'azione negativa del libro cadendo in uno stato di suggestione pericolosa.

F. G.

GIUSEPPE PREZZOLINI: « MANIFESTO DEI CONSERVATORI » - Rusconi, Milano 1972, pp. 150.

La tipologia del conservatore subisce qui un processo di scoloramento che non era certo nelle intenzioni dell'autore che, sotto l'insegna della polemica contro i « progressisti », insiste sul piano decisamente contestativo a rovescio.

L'argomento, che merita una biografia più sostenuta data la folta pubblicistica diversamente orientata, si poteva trattare con spirito esteso a valutazioni meno epidermiche. Invece l'autore non entra in sintonia e si abbandona totalmente all'interpretazione manichea di chi vuole scardinare a tutti i costi l'opinione contraria.

I cinquantatre princìpi del manifesto conservatore (già la codificazione è abbastanza risibile) dànno sempre l'impressione, anche quando trattano altri aspetti del problema, di muoversi soltanto sul terreno delle ragioni economiche. Meglio se l'autore avesse difeso la figura del feudalesimo e della nobiltà cavalleresca — sovente accusate a torto da storici superficiali — piuttosto che accomunare il tradizionalista con il profittatore « borghese », bersaglio naturale della polemica politica. In altre parole, ha posto in autocattività il concetto trascurando l'attesa dei « conservatori » assestati su fronti più ideali.

Il conservatore, afferma il Prezzolini in termini accademici, è colui che intende tenere il possesso di ciò che già possiede, sia che la sua proprietà si chiami denaro, potere, cultura o tradizione. Non si tratta di un partito, specifica, bensì di un tipo di struttura mentale. In biologia, rileva, la conservazione dei caratteri somatici di una specie è la regola, mentre l'evoluzione, o la mutazione, è un'eccezione nata dal caso. In filosofia, è l'essere (Parmenide) contro il divenire (Eraclito), l'eterno contro il temporaneo.

Poi il discorso diventa empirico. Dice, infatti, che la storia insegna che i conservatori si manifestano come quelli che desiderano vedere soltanto i competenti nei posti della dirigenza. I conservatori sono « riflessivi », amano l'ordine, sono realisti e pessimisti, tengono in gran conto l'autorità e ricercano la stabilità istituzionale, si accontentano di una crescita sociale lenta, apprezzano l'obbedienza, antepongono i doveri ai diritti, hanno come ideale la disciplina, si attendono molto dal tempo, dànno valore ai fatti, rispettano l'esperienza, sono nazionalisti, considerano la morale come criterio fondamentale del comportamento civile, ritengono ognuno responsabile delle proprie azioni.

In politica, continua, i conservatori sono del parere che le guerre si possano evitare mantenendo ai confini della patria la massiccia presenza delle forze armate, desiderano pochi capi a comandare le masse, adottano una severa polizia di stato e danno più importanza alla politica estera che a quella interna.

Nell'educazione sociale, infine, i conservatori esaltano il libro contro la televisione, il giornale e la rivista contro la radiolina, la musica classica contro il *jazz* (Romano Mussolini è, quindi, un « progressista ») la scuola selettiva contro la scuola del privilegio.

Insomma, non sembra un elogio del sistema occidentale e della società dei consumi. Ciononostante, il libro conclude con la glorificazione della democrazia statunitense. Dato che è un libro pieno di contraddizioni e di amenità, poteva magari terminare con l'esaltazione di Mosca, poiché i tipici « progressisti » al potere, cioè i dirigenti russi, assomigliano parecchio ai conservatori di questo manifesto.

F. G.

JEAN LE MOYNE: «LES SADDUCÉENS» - Gabalda, Paris 1972, pp. 464.

L'autore compie un esame ed un'interpretazione delle fonti che riguardano i sadducei. Le fonti sono i Vangeli e gli Atti, Giuseppe Flavio, la letteratura rabbinica. Queste fonti non sono sufficienti a darci un'immagine soddisfacente dei sadducei. L'autore tenta tuttavia un'ipotesi di ricostruzione della loro personalità storica e della loro dottrina, collegando ingegnosamente le varie testimonianze.

I sadducei appaiono così come un gruppo religioso, del medesimo genere dei farisei o dei qumraniti, ma con un livello organizzativo assai più ridotto.

Si può accettare l'ipotesi che essi recrutassero i loro aderenti soprattutto tra i sacerdoti e che il gruppo, definito con termini che lo indicano come tale (*meros, airesis)* sia da Giuseppe Flavio che dagli Atti, non avesse consistenza fuori di Gerusalemme.

Il nome del gruppo è di difficile interpretazione. L'autore discute la più antica etimologia, fornita da uno scritto rabbinico, gli *Abbot di Rabbi Nathan* che fanno derivare sadducei da Sadoc, identificato probabilmente con il sacerdote nominato da Davide. In alcuni testi dei Settanta, Sadoc è difatti trascritto supponendo una vocalizzazione Sadduq, e ciò fornirebbe la possibilità di questa derivazione; ma ciò si fonda su copie dei Settanta provenienti dai cristiani, in cui è possibile secondo il Le Moyne che sia stato l'uso neotestamentario del termine « sadducei » a determinare la vocalizzazione in u. Perciò egli ritiene più probabile l'esistenza di un aggettivo (ignoto in ebraico, ma esistente in accadico) *saduq*, che significherebbe « giusto nell'amministrazione della giustizia ». Giuseppe Flavio testimonia, infatti, che i sadducei, come giudici, si distinguevano dagli altri per la loro severità.

Il Le Moyne indica poi i principali punti di differenza dei sadducei rispetto ai farisei. Un primo gruppo di questioni riguardava il canone. I padri della Chiesa, ad esempio Ippolito nell'Elenchos, affermano che i giudei riconoscevano come Scrittura la sola Torah. Essi confondevano così forse i sadducei con i samaritani oppure argomentavano da Atti XXIII, 8, in cui l'autore afferma che, secondo i sadducei, « non esiste spirito ». I Padri interpretavano forse questa affermazione come negazione dei libri profetici.

La Scrittura ebraica conosceva già la tripartizione in Torah, Nebihim, Ketubim: non si ha alcuna indicazione che i sadducei non riconoscessero valore sacro alle ultime due categorie di scritti. Sembra invece certo che essi non ritenessero questi scritti fonte, anche solo integrativa, di norme per il culto e la vita d'Israele. In un trattato della *Mishnah*, si dice che 85 anziani e, tra di essi, più di trenta profeti, obiettarono alla festa di *Purim*, la cui istituzione è narrata dal Libro di Ester. Il loro argomento fu: « Mosé ci ha detto: non ci sarà tra di voi un altro profeta, in avvenire, per introdurre una novità in mezzo a voi ». La posizione di questi dissidenti non è indicata come sadducea, ma potrebbe esprimere effettivamente un principio di quel gruppo. Per esso, dunque, la Torah aveva un ruolo esclusivo nella regola della vita cultuale, religiosa e sociale d'Israele: ciò non significava negare il carattere sacro degli altri scritti.

Un altro elemento di differenziazione tra farisei e sadducei era il ruolo della tradizione. I farisei erano impegnati a far sì che tutta la vita di Israele fosse regolata dalla Torah; per questo essi avevano introdotto una serie di regole che disciplinavano con minuta casistica le situazioni diverse che potevano verificarsi in conseguenza di un precetto della Torah. La loro estensione del principio della purità rituale anche agli atti compiu-

ti fuori del tempio e del culto aveva allargato notevolmente l'ambito di questa casistica.

Tale minuzioso sforzo di regolamentazione della vita aveva il suo presupposto nello sforzo di costruire Israele come popolo di Dio, che fu la forza che permise agli ebrei di sopravvivere alla distruzione del tempio ed alla seconda e più radicale dispersione. I farisei sostenevano il carattere obbligatorio della tradizione, la sua capacità creativa, di nuove obbligazioni non previste dalla Torah. L'esegesi non era letterale, ma amplificava il precetto, deduceva da esso, creava delle nuove regole. L'esegesi sadducea sembra, invece, dotata di caratteri opposti. Essa non ha forza obbligante, non usa procedimenti deduttivi ed amplificativi. Per i sadducei, la Torah è l'unica fonte di norme: si tratta di applicarla sempre secondo il principio del più stretto letteralismo.

Ciò non significa che non esistesse una *halakah* sadducea. Il Le Moyne svolge anzi una minuziosa ricerca nelle controversie di regole pratiche che si possano far risalire ai sadducei. Il criterio della tradizione sadducea è sempre quello della più stretta aderenza possibile alla lettera della Torah. Citiamo due tra gli esempi di *halakah* sadducea raccolti dal Le Moyne. Il primo è l'obbligo del sommo sacerdote di bruciare nella festa del *kippur* l'incenso prima di entrare nel Santo dei santi: secondo un'interpretazione, che il Le Moyne fa propria, ciò è legato all'idea del Santo dei santi come luogo di residenza di Jahvé sulla terra. La nuvola d'incenso preparata fuori del Santo dei santi preservava il sacerdote nei confronti della presenza di Jahvé. Essa era uno schermo contro la visione di Dio, che avrebbe ucciso il sacerdote. I farisei invece partivano dalla nozione dell'onnipresenza di Dio e per questo stabilirono un rito diverso, facendo imporre l'incenso al sommo sacerdote nel Santo dei santi. Un secondo esempio di *halakah* sadducea è la fedeltà alla legge del taglione, per cui non ammettevano la sostituzione pecuniaria, accettata dai farisei. Ciò li conduceva, di fatto, ad una sentenza più blanda dei farisei nella questione dell'applicazione della pena di morte ai falsi testimoni. Secondo l'*halakah* farisaica, i falsi testimoni dovevano essere giustiziati non appena trovati colpevoli (è l'*halakah* farisaica che è seguita nel libro di Daniele). Secondo l'*halakah* sadducea, essi potevano essere messi a morte solo se la loro vittima era stata uccisa: il rispetto rigoroso della legge del taglione conduceva in pratica ad una sentenza più mite.

Questi esempi di *halakah* mostrano che i sadducei rappresentavano una teologia più arcaica dei farisei. Essi erano non tanto i portatori di una nuova *halakah* quanto i difensori di quella più antica e tradizionale, basata su un'esegesi letterale della Torah.

Le notizie sulle posizioni sadducee nel settore dell'*haggadah* sono più consistenti e convengono perfettamente, a quanto sappiamo dalle loro tesi, sul piano della *halakah*. Sia i Vangeli e gli Atti che Giuseppe Flavio e la letteratura rabbinica sono concordi nel riferire che i sadducei negavano la resurrezione. La dottrina della resurrezione non è, infatti, insegnata dalla Torah; non è nemmeno affermata dai profeti: essa si sviluppa sotto il peso della percezione dell'insufficienza della retribuzione del giusto nella vita mortale e scoppia, poi, di fronte alla persecuzione di Antioco Epifane.

Il secondo libro dei Maccabei, di ispirazione farisea, testimonia la fede nella alleanza come principio della resurrezione nelle parole della madre dei sette fratelli martiri. I sadducei non seguirono questo sviluppo. Essi rimasero fedeli alla concezione primitiva, che considerava il popolo, non la persona. Le promesse di Dio riguardavano il popolo e questa vita: dopo la morte, tutti gli uomini, buoni o malvagi, discendevano nello *sheol*, luogo di tenebre e di dimenticanza, in cui essi sono lontani da Dio e conducono un'esistenza diminuita. Anche su questo punto i sadducei appaiono come gli esponenti di una teologia più arcaica dei farisei, meno capace di

seguire il raffinarsi e lo svilupparsi della coscienza religiosa ebraica.

Secondo gli Atti, i sadducei non credevano agli angeli. Il Le Moyne pensa che questa testimonianza non possa essere accolta letteralmente, perché il Pentateuco parla degli angeli. Il Le Moyne ritiene, perciò, che questo significasse l'adozione di una angelologia meno complessa di quella, ad esempio, di un libro accettato dai farisei, il Libro di Daniele. Un'altra ipotesi che il Le Moyne suggerisce è che l'autore cristiano intendesse vedere negli angeli i risorti: ma sembra ipotesi poco convincente.

Non mancavano punti comuni tra la posizione di Gesù e quella dei sadducei. In modo diverso e per motivi diversi, essi negavano la tradizione come fonte autonoma di nuove obbligazioni. I discepoli di Gesù sono criticati dai farisei perché mangiano senza essersi lavate le mani, cioè perché non osservano le regole farisee di libertà. Un altro elemento comune a Gesù e ai sadducei è l'affermazione che il tributo dello *shekel*, del didracma, imposto ad ogni ebreo maggiorenne per il sacrificio nel tempio (tributo che non aveva fondamento nella Torah, ma che era imposto sulla base di una *halakah* farisea) era illegittimo. Infine le posizioni di Gesù sul sabato erano più vicine a quelle sadducee che a quelle farisee. Il libro dei Maccabei, più vicino ai sadducei, narra che della gente pia si fa massacrare per non combattere di sabato, mentre i maccabei decidono di combattere se attaccati in giorno di sabato ed effettivamente combattono.

Ma la posizione sulla resurrezione e sulla escatologia avvicinano invece Gesù ed i farisei, i quali non avranno visibilmente parte né nel suo arresto né nella sua esecuzione, e poi sosterranno, seppur indirettamente, i primi gruppi cristiani. Un sommo sacerdote, che Giuseppe Flavio indica come sadduceo, fa uccidere poco prima dell'insurrezione del 66, il capo dei cristiani, di Gerusalemme, Giacomo. Il libro del Le Moyne ha discusso tutto il materiale rabbinico alla ricerca della *halakah* sadducea. E' questa la parte più analitica del libro, che concorre a indicare la fisionomia di questo gruppo, noto solo attraverso le testimonianze dei suoi avversari.

E, soprattutto, l'esame della *halakah* riferibile ai sadducei esclude la interpretazione di essi come di un gruppo epicureo (opinione di Giuseppe Flavio) e negatore della provvidenza (opinione di Ippolito). La loro teologia più arcaica poteva essere letta da uomini formati alla cultura in chiave materialista o deista. Il Le Moyne ci restituisce l'immagine di un gruppo religioso, che difendeva l'esegesi letterale della Torah dalle nuove tradizioni farisee, dall'apocalitticismo, dall'escatologia. Esso fu messo in risalto come gruppo forse più dall'esistenza organizzata di posizioni diverse che da un suo atto proprio originario di differenziazione. Nulla infatti sappiamo della sua origine e sulla sua fondazione; e il Le Moyne qui non ardisce congetture. Questo esame equilibrato di un protagonista del dibattito e del dramma dell'Israele del primo secolo, condotto con grande erudizione ed acutezza, ci dice qualcosa di nuovo sulla situazione di Israele al tempo di Gesù.

G. B. B.

POSTILLE

I VESCOVI FRANCESI E LA POLITICA — *L'assemblea plenaria dell'episcopato francese, tenutasi a Lourdes tra il 23 ed il 30 ottobre, ha ascoltato, tra l'altro, una relazione di monsignor Matagrin, vescovo di Grenoble, su « Politica, Chiesa e fede » ed ha, in seguito al dibattito su tale rapporto, adottato un documento intitolato « per una pratica cristiana della vita politica ».*

Il documento è importante, soprattutto per l'autorità dell'assemblea da cui proviene. Esso mostra il desiderio dei vescovi francesi di evitare il peso della teologia della secolarizzazione e di limitare la partecipazione del clero alla lotta politica e sinodale, di correggere la tendenza di adottare il marxismo come strumento di spiegazione scientifica della realtà, assumendo quindi posizioni politiche nell'arco socialista e comunista.

Ai sostenitori della teologia della secolarizzazione i vescovi ricordano che « la politica non abbraccia interamente l'uomo. L'uomo, creato ad immagine di Dio, non può compiersi che in Dio ». Ai sostenitori dell'impegno politico del clero, i vescovi ribattono che, poiché la funzione pastorale è la missione fondamentale del prete, la militanza in un partito politico e l'esercizio di una carica pubblica « debbono essere eccezionali e presi in accordo con il vescovo, gli altri preti ed i laici ». Gli impegni politici dei preti rischiano di apparire come una nuova forma di clericalismo. Infine, i vescovi ci ricordano che « l'uomo non è mai riducibile ad una appartenenza di classe » e che « non è possibile ricondurre il divenire e la storia della società al solo sviluppo dei conflitti ». I vescovi affermano inoltre che non è possibile separare nel marxismo la scienza dall'ideologia: « la scienza marxista, come ogni altra scienza sociale, è condizionata da opzioni ideologiche, alle quali si deve porre una vigile attenzione ».

E', dunque, abbastanza chiaro l'insieme dei problemi che i vescovi francesi hanno di fronte così come le indicazioni pastorali con cui li hanno affrontati.

Oltre che documento pastorale, il testo dei vescovi francesi può essere visto anche come evento culturale. Su questo aspetto vorremmo fare alcune considerazioni. Non è del tutto chiaro che cosa i vescovi intendano per politica. Nel documento si incrociano due nozioni di politica. Secondo una accezione, « politico » è semplicemente sinonimo di « sociale », nel senso di riferito alla società civile. Così si parla delle « grandi decisioni politiche » classificandole in « economiche, sociali, familiari e culturali »: e si includono nella politica « le innovazioni della tecnologia e i sommovimenti della cultura », i quali « determinano una nuova condizione per il bambino, l'adolescente, il giovane, l'adulto, l'anziano, nella vita, nella morte, nel lavoro, nella conoscenza, nell'amore, nel potere ». Un'altra nozione riconduce, invece,

più direttamente la politica all'azione che si riferisce allo Stato: allora si parla di rapporti tra Chiesa e Stato.

Il problema non è senza importanza. Per l'umanesimo, sia cattolico che laico, nell'azione politica è determinante la scelta culturale e pratica dell'uomo, del singolo uomo. Il documento dei vescovi francesi parla, invece, dell'evoluzione scatenata dalla tecnologia applicata ai rapporti sociali come di un « esodo gigantesco », come « la nascita di un nuovo mondo ». Il problema culturale che qui si pone è questo: qual è il ruolo della decisione del singolo nella società tecnologica? Il progresso tecnologico, infatti, determina immediatamente, con il suo stesso apparire, un nuovo condizionamento, un nuovo cosmo, attorno all'uomo. Tale nuovo universo artificiale dipende, in sostanza, tanto ipoco dalla decisione del singolo quanto ne dipendono gli eventi naturali. Non esiste perciò più il mondo umano limitato a misura del singolo che la politica e lo Stato tradizionale supponevano. Non si può perciò applicare al nuovo mondo tutta una serie di strumenti (la morale dell'azione, l'ideologia politica, eccetera) che erano invece perfettamente logici e coerenti nel mondo politico tradizionale, in cui la scelta del singolo poteva essere sicura ed efficace.

Ma, il documento dei vescovi francesi non discute il vero drammatico problema dell'uomo d'oggi: quello della efficacia dell'azione del singolo e, quindi, quello del significato della sua responsabilità. Ciò mette i vescovi francesi in una posizione pastoralmente difficile. Essi, che pur vogliono subordinare allo spirituale le tensioni politiche dei loro fedeli, partono dal tacito, indiscusso presupposto che l'azione politica possa risolvere efficacemente i problemi posti dal « nuovo mondo ».

Come ritrovare lo spazio per lo spirituale, una volta che si è concessa di fatto alla politica una tale potenza? Il documento non affronta tale argomento sul piano dottrinale: lo affronta solo sul piano etico e sul piano pratico. I vescovi francesi affermano che i fedeli possono e debbono impegnarsi in politica secondo la logica della loro situazione, ma, al tempo stesso, debbono riconoscere sistematicamente le verità dell'avversario e garantire « un ruolo agli oppositori nella società futura che hanno progettato ». La Chiesa « ha per vocazione di essere il luogo privilegiato di questi confronti, anzi di questi scontri ». Il documento aggiunge, però, che « non è possibile che l'azione politica sia decisa ed organizzata in questi luoghi ecclesiali di confronto e di scontro: in questi luoghi si realizzeranno il mutuo aiuto e la correzione fraterna, una reciproca interrogazione per distinguere l'accettabile dall'inaccettabile ».

Questa è la funzione della Chiesa in politica secondo il documento dei vescovi francesi.

A questa proposta si possono fare alcune obbiezioni.

Ci si può domandare se queste riunioni di ascolto siano possibili per coloro che ritengono di essere impegnati in una causa politica, motivata secondo i modi della cultura postmarxiana e postfreudiana, sempre attenti alla mistificazione. Accenni ad essa non mancano nemmeno nella pastorale dei vescovi, quando essi affermano: « è una falsa teologia dell'amore che è invocata da coloro che vogliono mistificare le situazioni conflittuali, patrocinare delle posizioni di collaborazione nella confusione, minimizzando la realtà degli antagonismi collettivi di ogni genere ». Per posizioni di questo tipo, che il documento dei vescovi francesi non discute, l'idea stessa

di un confronto pacifico con l'avversario può essere considerata una sottile forma di mistificazione, la mistificazione dell'ideologia religiosa.

Molti, che non accettano la secolarizzazione sul piano di principio, la accettano invece in posizioni pratiche di diffidenza verso il dialogo e la comprensione degli avversari.

Se questo è il problema, il metodo dei vescovi francesi, che è di chiedere il minimum *morale e spirituale della tolleranza, rischia di essere respinto come un sottile clericalismo. E ci si può anche domandare se questa riduzione delle richieste dottrinali e morali della Chiesa, che rischia di essere inefficace sul piano pratico, sia sufficiente a fondare una « pratica cristiana della politica », secondo l'intenzione del documento episcopale.*

I vescovi francesi non chiedono propriamente l'amore per i nemici, si limitano a chiedere tolleranza per i dissenzienti: e non si può fare della tolleranza la sola condizione di una « pratica cristiana ».

Torniamo così al punto da cui siamo partiti. Non si possono ricavare spazi per lo spirituale solo sul piano pratico, mediante una pastorale che rischia di essere una tattica della dissimulazione dei problemi. Bisogna affrontarli invece sul piano dottrinale. Non è accettando gli idoli *del tempo per colare surrettiziamente in essi qualche parola cristiana che si libera una terra nel mondo di oggi per la predicazione evangelica: è, invece, affrontando i « prìncipi di questo mondo », i miti stanchi che, abbandonati dai figli del secolo, sono divenuti i penati di tanti figli della Chiesa. Non è possibile accettare l'idea di una onnipotenza della politica, senza fare di essa l'unico principio del comportamento umano.*

L'apologetica cristiana deve saper usare la ragione e il senso storico per esprimere con efficacia la forma che la servitù mondana prende nel nostro tempo. Questo sforzo di analisi intellettuale è condizione per rendere viva ed efficace, innanzi ad essa, la testimonianza della libertà evangelica, della pienezza di Dio fatta segreta forza del cristiano nella fede. Ciò domanda non una pia retorica che bilanci il tema della grandezza con quello della miseria dell'uomo, dello splendore della società con quello della sua oscurità: ma una precisa e univoca analisi della condizione della società nel nostro tempo.

Non mancano tracce di questa apologetica nella tematica culturale del documento di Lourdes, come quando, ad esempio, si dice che, dato l'attuale stato delle scienze umane, « nessuno può pretendere che la sua azione sia rigorosamente scientifica ». Ma, subito dopo, si concede che, l'azione politica ha carattere ideologico: e dopo si corregge ancora questa affermazione dicendo che l'azione politica è « scommessa, avventura, rischio, che inventa il reale e crea l'evento ».

Così la politica è, di volta in volta, parte delle scienze umane, ideologia, prassi creatrice. Quando si è data una definizione così mobile della politica, come non può non essere altrettanto mobile la definizione dei rapporti del cristiano con essa? Se non esiste un'interpretazione cristiana del nostro tempo, o esistono tante versioni di essa quanti sono gli autori, teologi o no, che ne scrivono, non può esistere nemmeno una pratica cristiana. La funzione che il documento di Lourdes riserva alla Chiesa non è nemmeno quella dell'arbitro, sembra soltanto quella del segnalinee.

Con questa prospettiva, è inevitabile che nasca una crisi di identità del prete e sarebbe logico aspettarsi una crisi di identità del vescovo o alme-

no del vescovo francese. Come può dirsi di riconciliazione e di pace un uomo che si limita, come il giudice manzoniano, a riconoscere le ragioni di tutti senza determinare un criterio di apprezzamento delle medesime? Ci sembra perciò che la debolezza culturale del documento di Lourdes rischi di frustrare le buone intenzioni e i saggi orientamenti pastorali che lo hanno promosso, poiché non offre loro una sufficiente motivazione.

[Gianni Baget-Bozzo]

TEOLOGIA E SPIRITUALITA': ALCUNE RIFLESSIONI E DOMANDE — *G. Baget-Bozzo nell'ultimo fascicolo di* Renovatio *(4/1972, pp. 497-512) affronta il problema della teologia speculativa e la situazione in cui essa è venuta a trovarsi negli ultimi anni. Non si è troppo pessimisti se si parla di crisi di tale teologia; ma questa crisi non è altro che un fenomeno limite che investe, prima ancora che il pensiero, la stessa vita cristiana ed ecclesiale. Ci troviamo davanti quasi ad un'autodistruzione del pensiero cristiano su Dio, ché, tra l'altro, dalla distinzione tra spiritualità e teologia, si è arrivati alla netta separazione di questi elementi che dovrebbero caratterizzare — secondo diversi gradi d'intensità e di scelta specifica — ogni cristiano. Oggi si può dare l'assurdo che un « ateo » si laurei in teologia, e questo anche in atenei pontifici. Ma allora c'è da chiedersi che cosa rimanga ancora di sacro e di teologico. Un non-senso, con conseguenze non meno gravi del fatto precedente, è dato pure dall'opinione corrente che per fare teologia basti pronunciare o scrivere il nome « Dio », anche se poi lo si considera « morto »; oppure basti parlare di comunità cristiana, ancorché si smantelli subito e con violenza la* ekklesìa, *considerata un ultimo vestigio di una mentalità istituzionalizzatrice passata e definitivamente superata in questa « primavera » dello spirito.*

Ammetto che stiamo assistendo ad una effervescenza dello spirito umano in tanti campi, e non sempre con fenomeni ed esiti negativi. Ma troppo presto si identifica il nostro povero spirito con lo Spirito di Dio. Per aumentare la confusione ecco un pullulare di nuove teologie, nuove Scuole teologiche, alcune delle quali però con la teologia non hanno nulla a che vedere. Ed il torto da parte nostra (e forse anche del magistero), è talora quello di non sapere reagire con fermezza, ma cadere davanti al fantasma di una pseudo carità che vuole ad ogni costo un dialogo, in realtà inconsistente: perché per andare incontro agli altri e trovare una piattaforma comune, smantelliamo le nostre stesse posizioni, e già prima di parlare diamo per scontata la perdita di alcuni valori inalienabili. Per questo è tutt'al più ridicolo, ma d'altra parte assai doloroso, ammettere nella discussione teologica le istanze di quella che a torto è stata chiamata una certa « teologia »

della morte di Dio. Sarà fenomenologia, sociologia, filosofia o tutto quello che si vorrà, ma non sarà mai teologia e tanto meno teologia cristiana. Anzi, si potrebbe consigliare ad alcune persone, per le quali Dio è morto ed alle quali non dice più nulla, che potrebbero fare a meno di equivocare sul nostro Padre che è nei cieli, sul suo unigenito Figlio e nostro fratello Cristo Gesù che ci ha fatti coeredi del Regno, sullo Spirito Santo che ci è stato donato per animare tutta la nostra esistenza ora e per l'eternità. Fare dell'« archeologia » in questo campo sarà fruttuoso economicamente, darà agli autori una certa nomea, ma il fatto stesso rivela se non altro cattivo gusto: non mi interesso di ciò *che non mi dice più nulla, assolutamente nulla.*

Ancorché non siano mancati nella storia della Chiesa elementi contrastanti, si può affermare che in genere, almeno nei primi secoli, ci sia stata una compatta ed universale unità tra quella che è la vita concreta, la spiritualità e la speculazione sul mistero di Dio e della Chiesa. I grandi maestri della dottrina sono anche stati i maestri di vita cristiana. Basti pensare ai nostri Massimo di Torino, Eusebio di Vercelli, Ambrogio di Milano, Gaudenzio di Brescia, Zenone di Verona... E dall'Oriente vengono alcune tra le più profonde intuizioni sulla natura della teologia, come l'affermazione di Evagrio che credo abbia detto all'incirca così: « Se preghi, sei teologo; se sei teologo, preghi ». La teologia per secoli è stata veramente teo-logia *nell'accezione più ricca e suggestiva del termine. Essa era* parola da Dio: *l'uomo, dopo essersi lasciato invadere dallo Spirito di Dio, riesce a percepire la Parola, e soltanto sotto la spinta di questa comincia a parlare. E tale sua* parola *è tutta incentrata* su Dio *(soltanto in un secondo tempo investe, nella luce che proviene dalla più netta percezione del mistero divino, le altre realtà, « sacre » e « profane », perché tutte, secondo i loro gradi propri, formano la scala del Paradiso). Ma così siamo giunti a un terzo aspetto: la teologia, per essere tale, è* parola *che porta* a Dio. *Se a Dio non trasporta, avremo una chiacchierata più o meno piacevole, ma sempre più o meno banale e fuori posto, perché, per fare delle chiacchiere si possono importunare altre persone che non la santissima Trinità. A questo punto ci si può domandare: « Quante volte l'insegnamento della teologia nei seminari e nelle facoltà parte da Dio, è su Dio e, soprattutto, porta a Dio? ». E mi fermerei un attimo su questo ultimo aspetto. Quante volte, dopo una lezione di teologia sentiamo il bisogno, l'anelito insopprimibile di pregare, di contemplare più con lo sguardo interiore che con le parole l'oggetto particolare della lezione appena terminata? Che se ne fa la Chiesa di « teologi » che « sanno tutto » di Dio, ma la cui vita talvolta appare una professione di fede in mammona, nel proprio prestigio e nel proprio io? Basta avere un certificato di esami, superati anche brillantemente, per essere abilitati « teologi » e, nei più dei casi, ad essere « ministri » di Dio? Quando ci renderemo conto nuovamente che la spiritualità e il dogma sono inseparabili, che la spiritualità — come diceva il cardinale Saliège — è il dogma vissuto, la teologia incarnata? Quando, di conseguenza, ci rivolgeremo ai santi, magistero vivente ed in molti casi autenticato dalla canonizzazione, e daremo largo spazio alla lettura ed alla meditazione della loro vita e del loro messaggio spirituale-dogmatico durante lo stesso insegnamento della dottrina cristiana?*

Pretendere di saper tutto il possibile su Dio, questo è stato per molti e per lungo tempo il fine di una certa teologia. Ma tale cognizione o, meglio,

somma di nozioni, spesso interessa unicamente la sfera intellettuale, mentre Dio lo si attinge in primo luogo con il cuore e con un impegno di tutte le nostre facoltà, di tutto il nostro essere: sentimento, ragionamento, scienza, volontà, vita. Un'importanza assoluta data al ragionamento non può essere segno di infantilismo spirituale? Con le nostre acrobazie intellettuali non cerchiamo talora di nascondere il vuoto che regna nell'intimo e l'ignoranza della realtà in gioco? Fanciulli dobbiamo essere, e come tali dobbiamo saper cogliere l'intimità di Dio con il cuore, prima che con l'intelligenza, così come avviene ai bambini di fronte ai genitori o a coloro che li allevano: un aprire, uno spalancare gioioso degli occhi ed un grande sorriso assai più eloquente di tante parole. Certo, nella prospettiva umana un bambino non conosce i genitori come li conosce l'impiegato dell'anagrafe. Questi sa tutto l'essenziale ed in maniera esatta. Ma bastano i suoi dati biografici e somatici per fargli avvertire pienamente la persona con cui ha da fare? O non l'avverte in modo più profondo e sostanziale il bambino, l'« in-fante »? Certamente, una cosa non esclude l'altra. Ma quante volte in teologia ci si è limitati al mestiere dell'impiegato dell'anagrafe? Quante volte si è avuto il coraggio di stare in silenzio, attoniti davanti a Dio, per accoglierlo quale Egli si presenta a noi e ritornare solo in seguito a riflettere sull'esperienza avuta, arricchendola naturalmente con quella di tutta la Chiesa? Perché l'esperienza *personale di Dio non è soltanto dei santi canonizzati e dei « mistici », ma è un diritto e un dovere di tutti i battezzati.*

Sotto la pressione di circostanze esterne e per un comprensibile assillo apologetico, anche la teologia cristiana negli ultimi secoli è divenuta una scienza a sé, sempre più indipendente. Fin qui nulla di male. Ma i guai sono cominciati quando il movente della riflessione teologica non è stato più Dio, né le virtù teologali e neppure la Chiesa. Così siamo giunti piam piano ma inesorabilmente ad una speculazione quasi fine a se stessa, puro compiacimento intellettuale, anagrafico, alla ricerca di un'autonomia sempre più netta, dalle filosofie tomista e scolastiche in genere prima, dalla metafisica poi ed infine da Dio stesso.

La coscienza di Dio presente ed operante nel teologo, la santità di quest'ultimo — che non si raggiunge ordinariamente se non attraverso un cammino lungo e faticoso, ma insieme gioioso di ascesi e di abnegazione evangelica — potranno conferirgli un nuovo volto, una nuova identità, che in fin dei conti è quella di sempre: di un cristiano che animato dallo Spirito penetra nel mistero di Dio per trascinare con sé nella gloria del Regno altri fratelli. Ed allora la questione della teologia « speculativa » sarà pure risolta. Perché, sotto l'impulso del Paraclito — autenticato da Pietro — si troveranno senza fatiche vie nuove e formulazioni attuali per esprimere quel poco che sappiamo di Dio Padre, Figlio, Spirito Santo. Così, nel superamento delle più varie « teorie », condizionate dalla cultura del tempo, potremo giungere a quella gnosi cristiana che è via ed anticipazione della perenne e gioiosa theoria *del mistero trinitario.*

[Bonifacio Baroffio]

CONTESTAZIONE, RIVOLUZIONE E RIFORME — *In un paese altamente sviluppato c'è sempre meno posto per le rivoluzioni fatte di guerre civili, colpi di mano e congiure di palazzo. A differenza che nei paesi sottosviluppati, i centri di potere sono molteplici, forti e difficili da neutralizzare; la gran massa della popolazione è sostanzialmente acquisita al regime che si vorrebbe sovvertire. In compenso, sempre diversamente da quei paesi sottosviluppati dove sono negate le libertà fondamentali del cittadino, nei paesi democratici ad alto sviluppo industriale c'è spazio per molte iniziative libere: si può fare propaganda delle proprie idee, ci si può associare, si può dar vita a nuovi movimenti o partiti, si può porre in atto una serie di pressioni anche vaste e poderose e costringere l'autorità a prendere provvedimenti e ad ottenere riforme.*

C'è, naturalmente, il rischio di perdere lo slancio iniziale, di accontentarsi di poche riformette superficiali che lascino la situazione di fondo immutata; c'è sempre il rischio di lasciarsi « integrare nel sistema », di imborghesirsi. Notevoli forze politiche, sociali, economiche sono cointeressate a che la gente seguiti a vivere in una certa maniera secondo certi modelli e valori. Queste forze possiedono formidabili mezzi di pressione e di indottrinamento.

La lotta è dura. Si può perdere, si può rinunciare, ma si può anche ottenere successi e provocare mutamenti, costringere quelle forze a mutare atteggiamento cioè ad adattarsi, in pratica ad attestarsi su posizioni arretrate da cui esse tenteranno certamente di scatenare una controffensiva. Ma intanto si sarà guadagnato terreno.

La lotta rinnoverà ogni giorno contro un nemico esterno ed anche contro tentazioni che affioreranno nel nostro stesso intimo. Non è detto che il rischio di imborghesirsi debba essere maggiore in chi lotta per le riforme (per riforme crescentemente radicali) che non in chi lotta per sovvertire le istituzioni o per impedirgli di funzionare: la cronaca più recente ci illumina abbastanza su certi fenomeni di imborghesimento postrivoluzionario particolarmente diffusi negli stessi apparati dei partiti comunisti dov'essi hanno preso il potere; e l'esperienza ci fa ben vedere che triste fine hanno fatto, anche qui da noi, tanti estremisti ultrarivoluzionari. Si integra nel sistema chi ci si lascia integrare.

Il riformismo non è affatto il risultato inevitabile di una politica delle riforme, poiché attraverso una lunga serie di riforme si possono produrre le trasformazioni più radicali. Si pensi solo al rivoluzionamento che si è verificato in questi ultimi secoli, grazie a scoperte ed innovazioni graduali, in tutti i settori della scienza, della tecnica, dell'economia, e poi nella politica, nei rapporti sociali, in tutta la nostra vita. L'importante, per i rivoluzionari, è che sappiano attuare la rivoluzione in maniera concreta: e questo, nel nostro tipo di società, non può avvenire che per gradi.

La mentalità del « tutto o niente » è infantile e velleitaria. Purtroppo ne sono contagiati gravemente quegli estremisti che costituiscono l'ala più decisa della contestazione americana ed in altri paesi esauriscono addirittura la contestazione. I contestatori, poi, sono in genere più capaci di dire

quel che rifiutano che non quel che vogliono. Della società che vorrebbero sostituire alla presente e contestata hanno in genere un'idea estremamente vaga.

Ma una contestazione non potrà mai trasformarsi in rivoluzione compiuta finché seguiterà a mancare qualsiasi chiara visione degli obiettivi. Perché una contestazione del tipo delineato possa trasformarsi in rivoluzione occorre inoltre che la pressione esercitata cessi del tutto di concretarsi in maniera saltuaria, frammentaria, occasionale, ma divenga continua, costante, organica.

La massa dei promotori, pur rimanendo unita ed agendo come un tutto solidale che si possa mobilitare quando necessario, dovrebbe articolarsi in gruppi, ciascuno dei quali si specializzi, per esempio, nello studiare certi problemi, o nell'aiutare una certa categoria di persone, o nell'esercitare una critica costruttiva nei confronti di un ente pubblico o di un ramo della pubblica amministrazione, o nel perseguire una data riforma o nel denunciare certi abusi, o nel sensibilizzare autorità e pubblico su un importante problema.

Un'azione critica di questo genere, condotta fino in fondo, potrebbe giovare immensamente alla comunità ed allo stesso Stato. Una chiara denuncia degli abusi compiuti da un partito al potere, una volta resa pubblica con l'ausilio anche dei mezzi di comunicazione di massa, potrebbe minacciare di creare un vuoto attorno a quel partito nelle successive elezioni e indurrebbe perciò gli esponenti di quel partito a rivedere immediatamente la loro politica. Una partecipazione attiva di cittadini così concepita influirebbe in maniera positiva e moralizzatrice soprattutto in regime bipartitico, ma anche in una democrazia articolata in un numero di partiti maggiore.

Tale costante partecipazione attiva e critica di cittadini presuppone in essi non soltanto una maggiore dose di tempo libero (che sarà disponibile in misura crescente) ma in primo luogo una mentalità antiborghese ed anticonsumistica ed una autentica dedizione agli interessi della comunità. Una rivoluzione umanista può essere portata avanti solo da individui che nutrano per i problemi dell'uomo una passione autentica, profondamente viva.

[Filippo Liverziani]

RINNOVAMENTO DELLA PREDICAZIONE E RINNOVAMENTO DEL PREDICATORE — *La pubblicazione del pastore Casalis e la relativa recensione critica in* Renovatio *(n. 4/1972, pp. 610-612) fanno vedere che siamo ancora lontani dalla soluzione della crisi che investe la predicazione e l'omiletica in genere. Sull'argomento è stato versato molto inchiostro, spesso anche inutilmente. Mi pare che tante volte il discorso sia specioso e non serva a nulla perché affronta solo aspetti secondari; sì, secondari, nonostante tutta l'apparente attualità e la moda di certe esibizioni oratorie. Ci si limita, cioè, al solo argomento che si tratta o si vuole, secondo alcuni si deve, oggi trattare, ed al modo con cui tale argomento deve essere esposto. E' vero che oggi « si può predicare diversamente », come dice il titolo di un libro. Crediamo*

però che cambiare debbano soltanto le forme, e non lo spirito di chi annuncia il Vangelo, perché uno era ed è ancora lo Spirito che ha ispirato nel passato e suggerisce anche oggi quanto bisogna proclamare — « dire » è troppo poco — al popolo di Dio: da Gesù Cristo a Paolo, da Massimo di Torino ad un Savonarola (cfr. alcuni stralci trascritti nella citata recensione), da un Bossuet a tanti pastori d'anime che senza avere necessariamente una laurea in teologia o un diploma in « sacra eloquenza », riescono oggi a percepire ancora la voce interiore dello Spirito, trasfonderla in tutto il loro essere e comunicarla infine ai fratelli. Perché, in fin dei conti, la crisi della predicazione, dalle missioni popolari all'omelia della Messa, non è altro che il riflesso naturale della crisi della comunicazione di Dio, della vita divina e delle verità eterne. Comunicazione questa difficile, o anche impossibile, quando Dio, come realtà personale e vivente, o anche come vocabolo, non dice più nulla al predicatore; quando la vita divina, cui tutti partecipiamo o possiamo partecipare in forza del battesimo, diviene soltanto un complesso di formule belle, ma vuote, della storia della spiritualità; quando le verità eterne, razionalizzazioni della personalità di Dio e della Chiesa, sono definitivamente relegate nei manuali di dogmatica, polverosi, che ci si guarda bene dal riprendere ogni tanto in mano.

Non discuto l'opportunità e talora la necessità di parlare su questo o quell'argomento, sebbene non bisognerebbe mai fermarsi alla pura informazione né cadere in slogan banali. Ricordo tuttavia la preminenza vincolante della Parola di Dio; a questo riguardo i grandi santi e pastori ci insegnano la libertà con cui hanno affrontato la scelta delle pericopi liturgiche, quando si presentava loro la possibilità, si sono presentati alla predicazione ed hanno gridato con vigore apostolico il « Vangelo »: l'eterno messaggio accolto nel tempo in modo tale da ri-suscitare la storia stessa della Chiesa, che è la storia di ogni anima in cui la Parola di Dio deve essere accolta affinché germogli e fruttifichi nella gioia dello Spirito (cf 1a Tess I, 6), secondo le esigenze e i doni che Dio elargisce a ciascuno. Non basta quindi impostare una predica. Bisogna verificare se è impostata la propria vita in modo conforme alla Parola di Dio. Solo allora tale Parola darà al predicatore l'impulso interiore necessario per l'annuncio della Buona Novella.

Quanto mai propizia mi sembra la pubblicazione di uno studio molto denso in cui Pius Merendino, osb Maria Laach, su una solida base scritturistica, espone « la potenza dello Spirito nell'annuncio della Parola (letteralmente "nella parola dell'annuncio" « Des Geistes Kraft im Verkündigungswort » in Archiv für Liturgiewissenschaft *13, 1971, 7-24). Oltre ad esaminare l'evento della Parola nell'esperienza e nella riflessione di Cristo e della Chiesa primitiva (da Paolo ai Sinottici fino al mirabile inno al* Logos *nel prologo giovanneo), il Merendino enuclea alcuni aspetti fondamentali di ogni autentico annuncio e dell'esperienza esistenziale legata a tale proclamazione. Si può rilevare tra l'altro, che l'annuncio della Parola è un evento salvifico che va vissuto fino in fondo: nel far fruttare i doni dello Spirito comunicati da questa Parola e resi manifesti in molti modi, soprattutto nella potenza redentiva insita in essa (cf Rm 1, 16; 2 Tess 2, 13...). Con la Parola si accoglie la fede (« ex auditu »), e tutta l'esistenza quotidiana ne riceve un nuovo valore: ogni cosa può essere ora percepita in una nuova prospettiva, propria di coloro che si aprono al messaggio salvifico del Si-*

gnore e possono « scoprire » i piani di Dio in Cristo e in tutti gli uomini (cf Ef 1, 1ss). Nelle coordinate di una tale visione cosmica, ogni realtà è percepita nel suo valore « in Cristo »; l'uomo ed il mondo trovano la loro giusta relazione con Dio ed anche tra di loro.

La preoccupazione di chi nella Chiesa ha il compito di annunciare il Vangelo — e giustamente il Merendino rileva che spesso nel discernimento delle vocazioni non è stata data sufficiente importanza al carisma dell'« annuncio » —, sarà quella di permettere allo Spirito di servirsi liberamente per consolare i cuori, uniti strettamente nella carità, affinché i cristiani « pervengano a ogni ricchezza della piena intelligenza, a una profonda conoscenza del mistero di Dio: Cristo, nel quale si trovano nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza » (Col 2, 2-3).

Questo presuppone però una vera « capacità » di Dio, in due sensi sottolineati in un passato pieno di fervore e di fede. Il cristiano, ed a fortiori il predicatore, deve svestirsi dell'uomo vecchio, vuotare il cuore da tutte le passioni disordinate per fare posto a Dio e poter divenire un «vaso» ripieno di Spirito Santo, in cui non più l'uomo, ma Cristo stesso viva. La Parola — incarnazione del Verbo del Padre, diversa ma vera quanto Gesù Cristo tra i suoi contemporanei e Gesù sacramentato in seno alla sua Chiesa — sarà allora riconosciuta realmente quale essa è (cfr. 1a Tess. II, 13). Ed in questa conoscenza la Parola del Vangelo e quella umana che l'annuncia con estrema chiarezza saranno percepite come « la autorivelazione e la autodonazione, come lo splendore di luce (doxa) del Dio che dall'eternità ama l'uomo » (Merendino, p. 21). « La predicazione si attua là dove la verità di Gesù Cristo viene esposta con tutta libertà e chiarezza in base al dono della conoscenza del piano salvifico di Dio e della visione personale, sostenuta dall'amore, della gloria divina. Allora la predicazione si manifesta come dono dello Spirito ed è efficace nella potenza dello Spirito. Essa infatti riesce a indurre alla conversione, a destare la fede e a testimoniare la presenza di Cristo in mezzo a noi. La predicazione sarà fruttuosa nella misura in cui la vita spirituale ed il pensiero teologico si rinnovano sotto l'impulso dello Spirito di Dio » (cit., p. 25).

La questione fondamentale rimane proprio questa: se siamo uomini di Dio (viri Dei) *e se di conseguenza parliamo in nome di Dio e proclamiamo la* sua Parola, *oppure se ci lasciamo dominare dall'uomo vecchio e facciamo allora i nostri interessi e frastorniamo i fedeli con le* nostre chiacchiere. *Problema, questo, sempre attuale nella Chiesa, poiché lo Spirito viene continuamente elargito e sempre c'è il pericolo che tale dono venga sprecato, soffocato dalle nostre abitudini, che fanno del sacerdozio un mestiere, da un certo perbenismo, che non osa parlare con l'audacia di Cristo e degli apostoli* (parresia), *dal senso fatuo di sentirsi « alla moda » e sempre aggiornati... Problema antico, ho detto, che ha travagliato tante anime prima di poter realizzare il « contemplata aliis tradere ». Forse sarà opportuno farci su un pensierino; in questo possiamo ricordarci quanto ha scritto Simeone il Nuovo Teologo (+ 1022): « Lo Spirito Santo non è stato inviato... ai retori né ai filosofi,... non ai parolai affascinanti, artisti della parola..., ma ai poveri in spirito e di vita, ai puri di cuore e di corpo, ai semplici di parola, più semplici di vita, semplici soprattutto d'intenzione... ».*

[Bonifacio Baroffio]

IL CONSUMISMO INGHIOTTE LA CONTESTAZIONE — *Dice il proverbio che l'occhio del padrone ingrassa il cavallo. Nessun privato proprietario, che non fosse completamente sprovveduto, si limiterebbe a nominare gli amministratori dei suoi beni ogni quattro o cinque anni, per poi disinteressarsi del tutto di come procede l'amministrazione. Nessun padrone privato darebbe carta bianca ai suoi amministratori per un periodo così lungo senza mai rivedergli le bucce, interessandosi di quello che fanno solo per constatare e ripetere che sono degli emeriti ladri e per coniare in proposito battute ironiche e barzellette. Eppure è precisamente questo l'atteggiamento della enorme maggioranza dei comproprietari della cosa pubblica, ossia dei cittadini. Nel nostro paese questo atteggiamento è particolarmente diffuso ed accentuato.*

La stragrande maggioranza delle persone, per non dire la quasi totalità, attende in primo ed ultimo luogo ai propri interessi, alla carriera, a guadagnare più soldi per comprarsi a rate il tricamere e poi il pentacamere e magari la villetta, l'automobile, la seconda automobile e tutte le foto-cine-tele-radio-frigo-diavolerie sempre più moderne e prestigiose che in obbedienza ai dettami del quotidiano carosello bisogna correre a comprare per non essere da meno dei signori dell'appartamento accanto. Questa deteriore mentalità neoborghese, che il consumismo alimenta, fa il gioco non solo delle imprese private (alla cui produzione pianificata fornisce un mercato di consumatori docili) ma di chiunque gradisca che i cittadini si disinteressino della cosa pubblica perché lui se ne possa meglio impadronire.

In una siffatta mentalità non c'è posto per alcun problema di interesse generale. L'ultima cosa che verrà in mente sarà quella di farsi promotore di una iniziativa per il pubblico bene o di svolgere una azione critica, o di contestare. In un ambiente dove tale mentalità domina l'unica contestazione sarà quella portata avanti dai giovani, che non abbiano avuto ancora il modo di integrarsi nella spirale dei guadagni e dei consumi, o che si siano ribellati alla maniera di pensare e di vivere dei padri e possano per il momento finanziare la loro vita ribelle con i soldi del tanto disprezzato papà che li mantiene.

Quanti di questi giovani rimangono contestatori anche dopo essersi caricati di moglie e figli, quanti rimarranno contestatori per tutta la vita? Il doveroso rispetto per le eccezioni serie non deve impedirci di constatare che esse purtroppo confermano la regola. E la regola è che la contestazione giovanile, pur dettata da motivazioni oggettivamente valide, appare non tanto qualcosa che trasformi veramente un individuo per impegnarlo tutta la vita, quanto piuttosto un peccato di gioventù che si ricorderà volentieri e con indulgenza dall'alto della saggezza integrata in una età più matura, giunti alla quale i contestatori sembrano in maggioranza spariti, mentre una minoranza di essi recano ancora nelle loro barbette ed in una certa andatura e linguaggio tutto particolare un segno visibile di trascorse battaglie, come veterani dimessi dal servizio.

[Filippo Liverziani]

UNA LETTERA DEL DIRETTORE DI « SETTE GIORNI » — Caro Gianni, quando in una lettera mi chiedesti chi intendevo per cattolico, pensavo che la tua fosse una di quelle domande scherzose, anche se una risposta per tuo conto pensavo tu l'avessi di riserva. Forse ho fatto male a non prenderti sul serio, perché vedo che al di là della questione di quel che io possa pensare su chi sia cattolico, tu nella recente «postilla» di *Renovatio* riveli di poggiare su uno schema che porta il discorso su un piano che di necessità diventa serio.

Per questo credo opportuno per i lettori di *Renovatio* che non conoscono *Settegiorni*, se non in base a quello che tu dici loro, fare qualche osservazione su quel che hai scritto sulla tua rivista (n. 4, ottobre-dicembre 1972, pp. 627-630).

Non rispondo per Adriana Zarri che lo farà se vorrà farlo e come vorrà farlo, ma soltanto per *Settegiorni* e per me soprattutto, gratificato di un appellativo di « settario » (almeno va considerato tale chi compie scelte settarie, delle quali mi imputi espressamente).

Il nocciolo della questione non è la gratificante qualifica che poi, a pensarci bene, in tempi di accomodantismo come i nostri non so neppure se possa valere addirittura come un complimento. Il nocciolo del problema è in quella tua affannosa e vanamente puntigliosa ricerca della qualifica « cattolica » di uomini e cose. Nel farlo compi un atto che a mio avviso è erroneo, in quanto compie un'illegittima trasposizione di piani che è possibile solo col ricorso a paralogismi e a impostazioni della scuola sofistica. E' un procedere che da un lato sembra dare per ovvio quello che ovvio non è e, poi, si stupisce che quest'ovvietà venga violata in modo plateale, naturalmente sempre dall'altro, dall'interlocutore, da colui con il quale non si ritiene di essere d'accordo.

E d'accordo non siamo davvero.

Secondo te dal fatto che Pratesi ed io siamo cattolici, immediatamente ne discende che la rivista che dirigiamo è « cattolica ». Meno male che non mi puoi proibire di usare le virgolette (come sembrerebbe piacerti fare come nel caso dei « dogmi ») e così, per me, una riserva espressiva per chiarire le posizioni sussiste ancora.

Secondo te, estensivamente, si potrebbe dire che poiché il dottor Bernabei, direttore generale della Rai-Tv, è cattolico, anche il suo ente è cattolico con quel che produce. Analogamente, dato che l'ingegner Lombardi, presidente della Confindustria, è cattolico, anche il sodalizio da lui guidato è cattolico. E potremmo continuare per giungere magari a *Renovatio* la quale perché è diretta da un cattolico, per di più sacerdote, come te è « ipso facto » cattolica.

Tutto molto semplice, tantopiù che il patriarca di Venezia « vescovo informato », come dici tu, ha definito *Settegiorni* un settimanale cattolico.

E' dunque una questione di informazioni buone o cattive? Pratesi ed

io abbiamo forse qualche volta nascosto la nostra professione di fede? *Settegiorni* promuove forse clandestinamente un nuovo movimento cattolico, o una nuova chiesa «cattolica»? Le buone informazioni di monsignor Luciani come servono poco al patriarca di Venezia, non servono neppure ai bonaccioni come te.

Ma per essere più precisi, proprio in merito di informazioni sulla nostra fatica settimanale, aggiungo che non è affatto vero che *Settegiorni* è fatta da cattolici, e la cosa, in realtà, ha il suo rilievo dato che il fine del giornale non è la propagazione della fede e dell'ortodossia. Per stare sul terreno strettamente dell'informazione religiosa — trascurando gli altri settori — rilevo soltanto che su *Settegiorni* scrivono il protestante professor Girardet e l'ebreo professor Segré. Per questo dobbiamo attenderci che un Baget-Bozzo di quelle sponde si faccia vivo e ripeta le sue cose in altra sede cambiando nomi e destinatari della reprimenda.

Ma quel che non si capisce bene da quel che dici è se credi che un settimanale è « cattolico » per le buone informazioni che si possono avere su di esso oppure per certe sue caratteristiche che francamente a me sfuggono e che invece per te sono di splendida chiarezza.

Il più che posso concedere è che un giornale o qualsiasi altra realtà sociale, possa definirsi cattolica solo se ha una finalità religiosa e se questa è riconosciuta dall'autorità ecclesiastica. In questo senso credo che anche *L'osservatore romano* non possa essere definito giornale cattolico e infatti non esita a parlare delle condotte d'acqua dell'Urbe se lo ritiene opportuno.

L'essere cattolico appartiene solo alla chiesa e alle persone. E per ritornare al tuo interrogativo, che non avevo preso troppo sul serio, su chi è cattolico, mi pare di poter rispondere che è colui che crede nel « Credo », non ancora modificato (tuttavia non è detto che non possa essere modificato almeno nella sua stesura: basta pensare a Gesù che siede alla destra del Padre) e che di conseguenza, per quello che vi è affermato crede anche nella chiesa, nel suo potere docente, nelle sue proposte. Risposta che direi elementare e che non crea traumi psicologici e culturali, o almeno non dovrebbe.

Se poi tu desideri avere un criterio per sapere chi *non* è cattolico, per questo non devi chiederlo a nessuno, leggi la storia della chiesa nel suo senso più intimo.

E veniamo un poco al merito della tua nota di indefinibile sapore.

Per te esistono forse, se lo concedi, delle informazioni religiose, le quali dovrebbero limitarsi non so bene a quale obiettiva notizia di fatti. Per te, presumibilmente devo dire perché non ti spieghi, il discutere anche di quel che si discute nel mondo cattolico sarebbe estraneo all'informazione religiosa per diventare di colpo una scelta teologica.

In sostanza quel che avrebbe potuto essere un tuo intervento in merito a quel che la Zarri riferiva in merito ad alcuni problemi, l'hai voluto tradurre in un atto polemico che ti esonera da molte cose, ma rivela complessi sui quali non spetta a me riflettere.

Se tu non godessi fama di persona seria e attenta, se non addirittura complicata fino ai limiti dell'incomprensibilità, azzarderei il sospetto di una tua sostanziale e latente superficialità di atteggiamento, che si manifesta nel bisogno di etichettare, di stabilire punti fermi di ortodossia e di eterodossia che francamente nessuno chiede. Tant'è che tu stesso chiedi:

« Possibile che dopo tali percées non accada nulla? ». Cosa volevi che accadesse? un concerto delle trombe di Gerico? Tu ci sopravvaluti.

Ci sopravvaluti, ma non lo meritiamo.

Per questo la domanda perentoria finale è priva di senso: il nostro rapporto con la chiesa cattolica non è legato a tesi né della Zarri né di Baget-Bozzo, perché è fondato su un rapporto a sua volta diverso.

Settegiorni non ha bisogno di definire il proprio rapporto con la chiesa cattolica e per quel che riguarda la persona mia e degli altri cattolici che scrivono sul settimanale, caro Gianni, dovresti lasciarci almeno un poco di libertà di coscienza. Dovresti concedere, almeno come sacerdote, che esiste una vita sacramentale, una vita liturgica, un rapporto fatto di convincimenti e di opere, con il quale il giornale non c'entra. O meglio entrerebbe solo se il risultato giornalistico vulnerasse la fede cristiana di ciascuno. Cioè fosse un atto di contraddizione, o un trascurare nella pratica quel che si crede in teoria, o, peggio, il sostegno di una doppia verità. Se cerchi puzza di eresia devi essere molto più cauto e anche più pastorale. Se cerchi peccati, non devi farlo col piombo tipografico.

Argomento « ad hominem » contro « argomento ad hominem ». Accusi la Zarri di essere troppo presa dalle proprie certezze, che compie « esecuzioni sommarie »: ma tu? Forse non hai riletto neppure in bozze quel che hai scritto, altrimenti qualche cosa l'avresti cancellata almeno « in extremis ».

Quanto alla riforma della chiesa, può darsi benissimo che io la desideri ardentemente. Penso che questo lo voglia anche tu (dovresti dichiararlo se non è così) perché la chiesa è sempre « reformanda ». Vengono celebrati concili per questo e il magistero innova continuamente (anche quando frena, condanna e picchia) e non vedo perché non si possa desiderare la riforma della chiesa. Che questa poi sia una « certa » riforma mi pare che sia del tutto normale nelle questioni che hanno dimensione storica. Oppure c'è una sola forma di riformare la chiesa? quella di Baget-Bozzo, poi, s'intende.

Da tutto questo stabilire che *Settegiorni* è un giornale « per la riforma della chiesa » è ancora un arbitrio, anche se ammetto senza difficoltà che una scelta vien fatta nell'informazione religiosa, come la compie *Renovatio* per suo conto.

Il gusto tutto teoricistico che pervade quel che scrivi ti fa cercare ovunque un « disegno », una trama, per cui vorresti persino sapere come si connette un certo discorso politico (perché poi vicino alla sinistra dc e non anche a certe parti delle altre sinistre, socialiste, comuniste, radicali o di altra specie?) con quest'informazione religiosa. Risponditi da solo: non so dirti altro. Ci riuscirai senz'altro.

La tua nota è soltanto un assalto alla baionetta contro la Zarri e contro di noi solo perché le consentiamo di tenerci compagnia. Una cosa che direi senz'altro disdicevole, per il tono e per il contenuto. La tua perentorietà non devi usarla con me o con altri, proprio perché non facciamo una rivista cattolica. Devi fare attenzione a non trasferire metodologie, usate e abusate in qualche sede ecclesiastica, nei nostri confronti. E questo lo dico per quel tanto di minaccioso, per non dire peggio, che emerge dal tuo molto equivoco scritto.

Non penso che la tua nota sia un « infortunio »: credo risponda ad

un tuo convincimento profondo e ad un atteggiamento che ti è proprio. Un atteggiamento che dovrebbe preoccupare te e i tuoi lettori. Hai una concezione giudiziaria della fede. E questo non è bene.

[Ruggero Orfei]

* * *

Nella postilla pubblicata sul quarto numero di Renovatio *del 1972 rispondevo ad un attacco di Adriana Zarri a* Renovatio *apparso su* Sette Giorni *e facevo osservazioni critiche a due suoi precedenti articoli di carattere teologico.*

Alla rivista che ospitava tali scritti io muovevo due appunti. Il primo era questo: il patriarca di Venezia, rispondendo a un articolo della Zarri, aveva definito Sette Giorni *« settimanale cattolico ». In una nota redazionale il settimanale dichiarava di non essere tale: « Per informazioni private — scrivevo — credevamo che il suo direttore e il suo condirettore lo fossero; invece, a quanto pare, quando scrivono nella rivista, ne prescindono ».*

La seconda obiezione era questa: gli scritti della Zarri non erano scritti di informazione religiosa, ma sostenevano tesi teologiche molto caratterizzate. « Dunque — concludevo — Sette Giorni *non si dice cattolico, ma sostiene una lotta per una certa riforma della Chiesa ».*

La tesi che Orfei sostiene, con vivace stile polemico, nella lettera che ci ha inviato in risposta alla postilla è questa: « l'essere cattolico appartiene solo alla Chiesa e alle persone ». Ciò significa, si deduce dal contesto, che per Orfei non esistono azioni od opere che possano definirsi cattoliche, oppure che queste azioni sono solo azioni ed opere cultuali. La dimensione cattolica inizia così nel santuario della coscienza o all'ingresso dell'edificio destinato al culto. La vita cristiana è ridotta alla semplice interiorità o alla sola religione.

La Chiesa non si riconosce in alcuna di queste tesi: non riconosce la dottrina né di una Chiesa solo interiore né di una Chiesa solo religiosa. Non mi dilungo su questo punto: penso che sia sufficientemente chiaro.

Veniamo ora al caso della rivista. Una rivista è cattolica quando riconosce la dottrina e la disciplina cattoliche quali sue norme e, in conseguenza, si rivolge ai cattolici e ai non cattolici con questa sua qualifica. E' tale Sette Giorni? *Evidentemente no, vista la sua stessa dichiarazione. Ma che fosse chiaro a tutti che* Sette Giorni *non era tale, prima della dichiarazione, questo non mi sembra possa essere pacificamente affermato.*

Troppe volte abbiamo visto Sette Giorni *definita come rivista della « sinistra cattolica » perché l'idea di un* Sette Giorni *rivista di tutta la sinistra italiana, come dice Orfei, ci fosse venuta alla mente: tanto più che sono altre forze di sinistra (comunisti, socialisti) a considerare* Sette Giorni *una rivista cattolica, anzi una rivista della « sinistra cattolica ». Il che mostra che essi non la riconoscono organo di una sinistra ideologicamente indifferenziata; una tale sinistra nel nostro paese non esiste e Orfei se l'è inventata per comodità polemica.*

Sette Giorni *ha la sua autorevolezza a sinistra in quanto è sinistra cattolica, ma ha autorevolezza nel mondo cattolico in quanto è sinistra soltanto. Insomma, come nell'apologo del pipistrello, che piaceva tanto a*

Pareto: « sono un uccello, guardate le mie ali: sono un topo, guardate le mie zampe ». Più o meno, l'accorgimento tattico ci sembra questo, e non dubitiamo che, nella confusione attuale, esso abbia un buon successo.

Orfei ha posto tuttavia, come si è visto, un problema più generale: quello del rapporto tra un cattolico e le sue opere. Egli sostiene che non vi è alcun rapporto tra le due cose: se no « si potrebbe dire che, poiché il dottor Bernabei, direttore generale della Rai-Tv, è cattolico, anche il suo ente è cattolico con quel che produce. Analogamente, dato che l'ingegner Lombardi, presidente della Confindustria, è cattolico, anche il sodalizio da lui guidato è cattolico ». Il sillogismo suppone una « minore », e cioè: ... siccome è evidente che né la Rai-Tv né la Confindustria sono cattoliche nelle opere. Per giungere poi alla conclusione: allora è vero che le opere di un cattolico non debbono essere cattoliche.

E' un sillogismo molto zoppicante. Se ne potrebbe anche semplicemente dedurre che il presidente della Confindustria e il direttore della Rai-Tv sono dei cattivi cristiani. Ma Orfei invece ha la sua tesi precisa, la quale è molto conveniente per tutti i direttori di enti personalmente cattolici, i quali, come è noto, sono una categoria assai prospera ed assai ambita nel nostro paese: e cioè che essi non sono tenuti a conformarsi alla morale cattolica nella gestione del loro ente. Basta che frequentino i sacramenti e recitino il Credo.

Come cambiano i tempi! Ricordo un appassionato intervento dell'esponente di quella che Donat Cattin chiama la « sinistra sociale » della Dc, Giulio Pastore, al secondo congresso del suo partito a Napoli, nel lontano novembre 1947. Egli chiedeva che il presidente della Confindustria, che andava a messa, si comportasse secondo i principi sociali cristiani anche nella gestione del suo incarico. Per Sette Giorni *oggi questa richiesta non avrebbe senso.*

Orfei adotta la posizione che, nella nostra gioventù, attribuivamo ai cattolici conservatori: ma non conosco alcun conservatore che abbia sostenuto la tesi che per essere cattolici basta andare a messa con la conseguenzialità e la nettezza con cui la sostiene Orfei.

Ammetto che per me il problema è più complicato. Io ritengo che se un cattolico è preposto alla direzione di enti, che causano danni o generano disordini e sofferenze con la loro azione, è tenuto a preferire la sua coscienza alla direzione degli enti. Questo è oggi assai raro: non credo che i nostri direttori di enti siano mai stati molestati dai loro confessori, purtroppo. Ma su questo punto io seguo la scuola di Dante Alighieri, così efficacemente espressa nel canto XXVII dell'inferno, contro i consiglieri fraudolenti.

La tua posizione, caro Ruggero, è invece molto facile. Se essa diventasse comune, lo storico potrebbe dire « la Chiesa cattolica fu ». Essa infatti sarebbe fuggita nei santuari del cuore, si sarebbe nascosta dietro le mura dei suoi edifici sacri. Esisterebbe ancora una folla che si dice cattolica, ma in un senso sempre più vicino a quello del folklore.

In che cosa, caro Orfei, è violata dal mio articolo la tua libertà di coscienza? Tu dici che Sette Giorni *non è una rivista cattolica ed io ne prendo atto. Ma mi rimane il diritto di notare le contraddizioni al tuo asserto. A meno che tu non identifichi la libertà di coscienza con il diritto di assumere di volta in volta l'opinione che si preferisce. Se così è, non*

vi è più dialogo, per impossibilità fisica di intendersi nel discorso o, se vuoi, per mancanza di oggetto.

Io non ho criticato il tuo desiderio di riforma della chiesa: ma, se esso diviene un criterio redazionale di lettura delle notizie ecclesiastiche, come si concilia con il significato di obiettività, implicato nel termine di « informazione religiosa »? In altre parole: tu ammetti che « una scelta vien fatta nella informazione religiosa ». Scelta vuol dire criterio e criterio implica una tesi. Mi domando allora: qual è il criterio di scelta di Sette Giorni? *E se esiste, perché non è dichiarato? Se esso venisse esplicitato il problema della qualificazione « cattolica » (contrapposta a che? a « laico »? a « neutrale »?) si porrebbe in termini più pressanti e impegnativi. Tu dici inoltre che il mio discorso avrebbe dovuto essere meno « scherzevole » se avessi pensato che « il risultato giornalistico vulnerasse la fede cristiana di ciascuno ».*

Non mi è chiara la struttura grammaticale della frase: ma io ho ritenuto che gli articoli della Zarri « violassero la fede cristiana di ciascuno ». Mi scuso se lo stile della postilla, volendo essere soavemente polemico, è risultato soltanto « scherzevole ». Tutti ci sopravvalutiamo.

Ci sono infine affermazioni nella tua lettera che rasentano l'insulto. Non ti seguirò su questa strada. Per l'affetto e l'amicizia che ho per te, e che non ricordo qui certo al fine ipocrita di sottolineare la mia mansuetudine, ti prego di non usare l'offesa come mezzo polemico. E non perché questo mi turbi, ma perché contraddice alla ricerca della verità. Ometto, dunque, il « tono minaccioso » (ma non era « scherzevole »?), il il « molto equivoco scritto », la « concezione giudiziaria della fede » e altre piacevolezze. Cosa potrei rispondere a queste soggettive valutazioni, se non con il semplice ribaltamento di esse? Basterebbe fare una antologia degli articoli pubblicati dalla Zarri su Sette Giorni *per avere una bella risposta* ad hominem, *come dici tu. Ma è un genere che non prediligo.*

Concludo questa polemica, non da me aperta, e che lascia la bocca amara, con il desiderio che essa giovi per grazia di Dio a tutti coloro che vi sono stati coinvolti.

[Gianni Baget-Bozzo]

ANNO LIV - GENNAIO 1973

LA RIVISTA DEL CLERO ITALIANO

Sommario

ALDO GOBBI, La preghiera del prete

MAURICE NEDONCELLE
Semplici rilievi sul ministero sacerdotale

AIMÉ M. ROUGET
Predicazione e celebrazione eucaristica

LUIGI M. PIGNATIELLO
La pastorale come teologia

CARLO PERUCCI
Gli operai nella chiesa locale

LUDOVICO PROFILI, Tempo di Natale

H. V., Una polemica circa la *Humanae Vitae*

LUCIANO BORELLO
Anche l'Italia ha il suo catechismo « eretico »?

GIOVANNI ALESSANDRI, Una prassi cristiana della politica

GUIDO MANESSO, Comunità locale ed ecumenismo

GIANNINA CATTANEO PETRINI
Iniziative per la prevenzione dell'aborto

FRANCO CONESE
La vita deve essere modellata secondo lo stile cristiano

Rivista aperta

LUIGI CACCIABUE
I sacramenti come atti di Cristo nell'« oggi » della Chiesa

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 562.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review *(Washington)* - Analecta Bollandiana *(Bruxelles)* - Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona)* - Angelicum *(Roma)* - Anglican Theological Review *(Evanston - Usa)* - Antonianum *(Roma)* - Apollinaris *(Roma)* - Aquinas *(Roma)* - Archivo Teologico Granadino *(Granada)* - Archivum Franciscanum Historicum *(Grottaferrata)* - Asprenas *(Napoli)* - Augustinianum *(Roma)* - Australasian Catholic Record *(Sydney)* - Benedictina *(Roma)* - Bibbia e Oriente *(Fossano)* - Bibel und Kirche *(Stuttgart)* - Bible et Vie Chrètienne *(Maredsous)* - Biblica *(Roma)* - Bulletin du Comité des Etudes *(Paris)* - Bulletin des Facultes Catholiques de Lyon *(Lyon)* - Bulletin de Littèrature Ecclésiastique *(Toulouse)* - Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale *(Louvain)* - Bulletin de Théologie Biblique *(Rome)* - Burgense *(Burgos)* - Carmelus *(Roma)* - Catholic Biblical Quarterly *(Weston)* - Christus *(Paris)* - Ciencia Tomista *(Salamanca)* - Ciudad de Dios *(Madrid)* - Civiltà Cattolica *(Roma)* - Contacts *(Paris)* - Clergy Review *(London)* - Communio *(Granada)* - Communio *(Milano)* - Compostellanum *(Santiago de Compostella)* - Concilium *(Brescia)* - Diakonia *(Brescia)* - Dialogo *(Brescia)* - Divinitas *(Roma)* - Divus Tomas *(Piacenza)* - Downside Review *(Oxford)* - Doctor Communis *(Roma)* - Ecumenical Review *(Geneve)* - Ekklesia *(Roma)* - Elencus Bibliographicus Biblicus *(Roma)* - Ephemerides Carmeliticae *(Roma)* - Ephemerides Liturgicae *(Roma)* - Ephemerides Mariologicae *(Madrid)* - Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Louvain)* - Esprit *(Paris)* - Estudio Agustiniano *(Valladolid)* - Estudios Ecclesiasticos *(Madrid)* - Estudios Franciscanos *(Barcelona)* - Estudios Lulianos *(Palma de Mallorca)* - Estudios Trinitarios *(Salamanca)* - Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier)* - Evangelische Theologie *(München)* - Franziskanische Studien *(Werl)* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg)* - Gregorianum *(Roma)* - Harvard Theological Review *(Cambridge)* - Irénikon *(Chevetogne)* - Irish Theological Quarterly *(Maynooth)* - Islam *(Berlin)* - Istina *(Paris)* - Itinéraires *(Paris)* - Itinerarium *(Lisboa)* - Kairos *(Salzburg)* - Kerigma und Dogma *(Göttingen)* - Journal of Biblical Literature *(Philadelphia)* - Journal of Ecumenical Studies *(Philadelphia)* - Journal of Religion *(Chicago)* - Journal of Religion in Africa *(Leiden)* - Journal of Theological Studies *(Oxford)* - Judaica *(Zürich)* - Ius Canonicum *(Pamplona)* - Laval Théologique et Philosophique

(Québec) - Liturgia *(Burgos)* - Lumen Vitae *(Bruxelles)* - Lumière et Vie *(Lyon)* - Maison-Dieu *(Paris)* - Manresa *(Madrid)* - Marianum *(Roma)* - Mélanges de Science Religieuse *(Lille)* - Melita Theologica *(Malta)* - Miscellanea Comillas *(Madrid)* - Muslim World *(Hartford)* - Monte Carmelo *(Burgos)* - Münchener Theologische Zeitschrift *(München)* - Naturaleza y Gracia *(Salamanca)* - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie *(Berlin)* - New Testament Abstracts *(Cambridge)* - New Testament Studies *(London)* - Nouvelle Revue Théologique *(Louvain)* - Nova et Vetera *(Genève)* - Novum Testamentum *(Leiden)* - Numen *(Leiden)* - Orientalia Christiana Periodica *(Roma)* - Ostkirchliche Studien *(Würzburg)* - Pensée Catholique *(Paris)* - Pensée Orthodoxe *(Paris)* - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica *(Roma)* - Phase *(Barcelona)* - Protestantesimo *(Roma)* - Rassegna di Teologia *(Milano)* - Recherches de Science Religieuse *(Paris)* - Regnum Dei *(Roma)* - Religioni Oggi *(Roma)* - Renovatio *(Genova)* - Revista Augustiniana de Espiritualidad *(Calahorra)* - Revista Española de Teologia *(Madrid)* - Revista de Espiritualidad *(Madrid)* - Revue Benedectine *(Maredsous)* - Revue Biblique *(Paris)* - Revue d'Ascétique et de Mystique *(Paris)* - Revue de Droit Canonique *(Strasbourg)* - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses *(Strasbourg)* - Revue de Qumran *(Paris)* - Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne)* - Revue de l'Histoire des Religions *(Paris)* - Religions Studies *(London)* - Revue des Etudes Augustiniennes *(Paris)* - Revue des Sciences Philosophiques et Théologique *(Paris)* - Revue d'Histoire Ecclesiastique *(Louvain)* - Revue des Sciences Religieuses *(Strasburg)* - Revue Théologique de Louvain *(Louvain)* - Revue Thomiste *(Toulose)* - Ricerche Religiose *(Piacenza)* - Rivista di Ascetica e Mistica *(Firenze)* - Rivista Biblica *(Brescia)* - Rivista del Clero Italiano *(Milano)* - Rivista Liturgica *(Torino)* - Rivista di Pedagogia e Scienze Religione *(Torino)* - Rivista di Storia della Chiesa in Italia *(Torino)* - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa *(Firenze)* - Rivista di Teologia Morale *(Bologna)* - Rythmes du Monde *(Bruges)* - Sacra Doctrina *(Bologna)* - Salesianum *(Roma)* - Salmanticensis *(Salamanca)* - Sapienza *(Napoli)* - Science et Esprit *(Québec)* - Scottish Journal of Theology *(Edimburgh)* - Scriptorium Victoriense *(Vittoria)* - Scuola Cattolica *(Venegono)* - Seminarium *(Roma)* - Seminarios *(Salamanca)* - Spiritus *(Paris)* - Stromata *(San Miguel)* - Studi Medievali *(Spoleto)* - Studia Monastica *(Montserrat)* - Studia Patavina *(Padova)* - Studi Francescani *(Firenze)* - Studium *(Madrid)* - Teologia *(Buenos Aires)* - Teologia del Presente *(Torino)* - Teologia Espiritual *(Valencia)* - Testimonianze *(Firenze)* - Theological Studies *(Baltimore)* - Theologie und Philosophie *(Frankfurt)* - Theologische Literaturzeitung *(Berlin)* - Theologische Quartalschritt *(Tübingen)* - Theologische Revue *(Munster)* - Theologische Zeitschrift *(Basel)* - Thomist *(Baltimore)* - Traditio *(New York)* - Universidad Pontificia Bolivariana *(Medellìn)* - Verbum Caro *(Taizé)* - Verbum Domini *(Roma)* - Vers l'Unité Chretienne *(Paris)* - Vetera Christianorum *(Bari)* - Vetus Testamentum *(Leiden)* - Via Verità e Vita *(Roma)* - Vigiliae Christianae *(Amsterdam)* - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin)* - Zeitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck)* - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln)* - Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen)* - Zygon *(Chicago)*.

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.

I prezzi aumentano, i costi tipografici aumentano vertiginosamente, ma non aumenta, ancora per il corrente anno, il prezzo di « Renovatio ».

Anche questo è un modo di andare contro corrente. Per questo vi chiediamo di abbonarvi.

La quota annua per il 1970 è confermata in lire 2500 per l'Italia e in lire 3200 per l'Estero.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 2.500**
Estero	**L. 3.200**
Sostenitore	**L. 10.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800

« RENOVATIO » E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE:

ALESSANDRIA
« Figlie di S. Paolo », p.zza Libertà 4

ANCONA
« Fogola », piazza Cavour 4-5

BERGAMO
« Figlie di S. Paolo », via S. Michele 1

CHIAVARI
« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 36
« Figlie di S. Paolo », palazzo Arcivescovile

FIRENZE
« Il Parterre », viale don Minzoni 25c

GENOVA
« Arcivescovile », via T. Reggio 45r.
« Burioni », via Balbi 4
« Edicola cin. Orfeo », via XX Settembre - Ponte Monumentale
« Figlie di S. Paolo », via Buranello n. 224 r. (Sampierdarena)
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

MASSA
« Figlie di S. Paolo », via Bastione

MILANO
« Edizioni Paoline », piazza Duomo 20

PADOVA
« Gregoriana », via Roma 13

ROMA
« Ancora », via Conciliazione 63
« Paesi Nuovi », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 16/20
« Salesiana », via Marsala 40

SAVONA
« Figlie S. Paolo », p.zza Vescovado 1

TORINO
« S. Paolo », via Consolata 1 b

TRENTO
« Artigianelli », via S. Cuore 35

TREVISO
« S. Paolo », piazza Duomo 2

VENEZIA
« Pio X », S. Marco 337 c

VERONA
« Salesiana », via Rigaste S. Zeno